

First published Poona 1933

First Reprint Delhi 2005

ISBN 81-88643-12-2

**Published by Harish Chandra for
Akshaya Prakashan,
208, M G. House, 2 Community Centre,
Wazirpur Industrial Area, Delhi - 110052.
Email: harish@akshayaprakashan.com
Fax 011-27374358
Phone. 011-55195949, 27377342**

**Printed at D K Fine Arts Press,
A-6, Nimri Community Centre, Delhi - 110052.**

UNIVERSITY OF BOMBAY

The Department of Public Instruction, Bombay

SYĀDVĀDAMAÑJARĪ

OF

MALLIṢEṆA



with the Anyayoga-Vyavaccheda-Dvātriṃśikā

OF

HEMACANDRA

1

EDITED WITH

INTRODUCTION, NOTES AND APPENDICES

BY

A. B. DHRUVA, M.A., LL.B., I.E.S. (Retired)

Principal, Central Hindu College, and

University Professor of Sanskrit and Pro-Vice-Chancellor,

Benares Hindu University

FIRST EDITION

1933

Bombay Sanskrit and Prakrit Series No. LXXXIII

**Our little systems have their day;
They have their day and cease to be:
They are but broken lights of Thee,
And thou, O Lord, art more than they.**

—Tennyson

॥ ॐ नमः श्रीसर्वशाय ॥

स्याद्वादमञ्जरी

श्रीमल्लिषेणसूरिप्रणीता

श्रीहेमचन्द्रसूरिनिर्मितान्ययोगव्यवच्छेद-

द्वात्रिंशिकास्तवनटीकारूपा

भारतशिक्षासेवाधिकारनिवृत्तेन

श्रीकाशीविश्वविद्यालये

उपकुलपतिपदारोपितेन केन्द्रभूतहिन्दुपाठशालामुख्याचार्येण

सर्वशान्मान्गर्गतसंस्कृतविद्याध्यापकेन

पद्म. प., पदपद्म. बी. इत्युपपदधारिणा

आनन्दशङ्कर बापुभाई ध्रुवशर्मणा

संशोधिता

उपोद्घात-विवरण-परिशिष्टादिपरिकरैः प्रस्ताव्य च

संपादिता

सा च पुण्यपत्तनस्थ-

भाण्डारकरप्राच्यविद्यासंशोधनमन्दिराधिकृतैः

मुम्बय्यां तत्त्वविवेचकयन्त्रालये मुद्रयित्वा प्राकाश्यं नीता

वि० सं० १९८९, शाके १८५४

१९३३ क्रिस्ताब्दे

श्रीसिद्धसेनादिवाकरपादाः—

उदघाजिव सर्वसिन्धवः

समुदीर्णास्त्वयि नाथ दृष्टयः ।

न च ताम्र भवान् प्रहृष्यते

प्रविभक्तासु सरित्स्वबोदधिः ॥

FOREWORD

It is wrongly presumed by many that Jainism is other-worldly. By this they mean that Jainism is concerned only with *Moksa*, the world after death, the methods of attaining it and that it offers no solutions to problems of the lived world. They look on Jainism as a religion of asceticism and regard it as an uncritical and blind faith in many gods and deities. They believe that Jainism is primarily concerned with laying down various rituals and ceremonies dedicated to these gods and deities. According to them, Jainism offers no critique of other religions, or lays down any plan for social transformation with the consequence that it has become irrelevant to the contemporary modern world and its attendant life style.

This criticism of Jainism is either ill-informed or based on extraneous considerations. Contrary to these misconceptions the fact, however, is that Jainism is imbued with the spirit of full dedication to *Purusārthas*, the good and well-being of the entire living and non-living creation. In the struggle for liberation from worldly bondage, *Jīva* (soul) cannot depend on any adventitious help from fate or gods. There is of course *Jinavāntī* that embodies the teachings of the *Tīrthamkaras*. But *Jinavāntī* only shows the way, it does not replace the effort. It is only a guide, a help. Every *Jīva* (soul) has to pursue its own struggle, and make efforts to set itself free from the constraints and compulsions of life to which all flesh, under the sun, is subjected to. Jainism, perhaps, is the only religion that sets store by human endeavour to accomplish life's goals. It describes in vivid and precise detail the complex process of *kārmic* bondage and suggests a way of release from it.

Jainism is a faith with a long and chequered history. A large number of *āchāryas* (teachers) at different times have expounded the tenets and doctrines of Jainism in all their richness and complexity. *Syādvādamāñjarī* fulfils this purpose admirably. It is a learned commentary by Mallisena on the lyrical and devotional

work *Anyayoga-Vyavaccheda-Dvātrimsikā* composed by Hemacandra-chārya who flourished in the twelfth century A D

Syādvādamañjari discusses threadbare the multitudinous variety of problems man has to deal with vis-a-vis this world and the world beyond. It deals with the problem of permanence *versus* change or the eternal *versus* the transitory, and shows how the arguments and the counter arguments advanced by each of the two sides annihilate each other. It expatiates on the sanctity of all life, the state of emancipated souls, the theory of Knowledge, the nature of reality etc. In short, it discusses ontological, metaphysical, epistemological and ethical issues which form the core of Jainism. It treats highly complicated issues of Philosophy in an erudite, lucid but scholarly manner. It supports its thesis by sophisticated but eloquent and easy to grasp arguments. It closely examines the doctrinal positions of the Cārvākas, Buddhist, Sāṃkhya, Mīmāṃsaka, Nyāya, Vaiśeṣika schools of Indian Philosophy. It lays bare the limitations of the theories propounded by these schools of thought and goes on to explicate the celebrated Jain Doctrine of *Naya* (forms).

The doctrine of *Naya* (forms) or relativity of knowledge is among the unique contributions of Jainism. It implies that reality is perceived by mind in different ways depending upon the point of view of the observer. Jains assert reality as possessed of origination (*Utpāda*) cessation (*Vyaya*) and persistence (*Dhauvya*). In their view existence (*Sat*) is a combination of appearance, disappearance and persistence. What appears and disappears are modes. What persists is substance. The modes are impermanent, but the substance is permanent. According to them existence (*Sat*) is a combination of impermanence and permanence, modes and substance. This *sat* (truth or existence) has numberless aspects (*Anantidharmātka*). It appears differently to different persons because each one sees it from his particular point of view.

The principle that lays down systematically these *Nayas* (forms) is called *Syādvāda* or *Saptbhaṅgī Naya*. This principle demonstrates how one and the same thing may be viewed synthetically or analytically, as one or as many, as one substance or as many attributes or modes. An idea of the importance of this principle

can be had from the fact that Mahatma Gandhi recognized the pragmatic utility of this principle in the affairs of day to day life. He acknowledged his indebtedness to this principle when he said that he, no less than his critics, had a valid position, on a particular issue as each took his stand from his particular point of view. This is what constitutes essence of *Syādvāda*. In fact, *Syādvādamāñjarī* which dilates at length on this principle, occupied the pride of place in the reading list of Mahatma Gandhi.

Gandhiji wanted to organize Indian Society in accordance with the Indian thought. He believed that prolonged exposure to foreign rule had benumbed India's capacity to follow its own *Shāstric* tradition. I believe that a philosophical text like *Syādvādamāñjarī* would help India revive its own ancient thought, life style and glory.

The present edition of *Syādvādamāñjarī* was first published in 1933 with a long introduction and exhaustive notes by Professor A. B. Dhruva. Professor Dhruva was deeply influenced by Mahatma Gandhi and maintained a long correspondence with him. The book has been out of print for a long time now, causing inconvenience to university teachers and students as they have to study it, in part or whole, as a part of their prescribed syllabi at the Post-graduate level.

The reprint is now being brought out by Shri Harishji of Akshaya Prakashan. It will, I believe, fulfil a long-felt need of teachers, students and scholars as well as lay persons who are interested in Indian Philosophy in general and Jainism in particular. They shall, I am sure, welcome this reprint and benefit from it.

Dept of Sanskrit
PG DAV College (E)
University of Delhi

Dr Push Raj Jain

Moksadā Ekādāśī
December 22, 2004

CONTENTS

	PAGES
PREFACE	xi-xii
INTRODUCTION	xiii-cxxv
I Hemacandra and Malliṣeṇa	xiii-xx
II Evolution of the Darśanas	
(a) Logical	xx-xxxii
(1) The Great Vision	xxi
(2) Sāṃkhya	xxii
(3) Yoga	"
(4) Vaiśeṣika	"
(5) Nyāya	"
(6) Pūrvamīmāṃsā	"
(7) Vedānta	"
(8) Jainism	xxiii
(9) Buddhism	xxiv-xxvi
Evolution in each of the Darśanas	xxvii-xxxii
Sāṃkhya	xxviii
Yoga	xxix
Vaiśeṣika	"
Nyāya	"
Pūrvamīmāṃsā	xxix-xxx
Vedānta	xxx-xxxii
(b) Historical or Chronological	xxxii-lxxxii
IV Bird's-Eye View of the Syādvāda- manjari	lxxxii-c
Stanzas I-III Introductory	lxxxii-lxxxiii
" IV-IX Criticism of the Vaiśeṣika System	lxxxiii-xcvi
" X Criticism of Nyāya	xcviii-c
" XI-XII Criticism of Pūrvamīmāṃsā	c-cv

	PAGES
Stanzas XIII-XIV Criticism of Vedānta	ov-ox
" XV ... Sāṃkhya	ox-oxii
" XVI-XIX ... Buddhism	oxii-oxviii
" XX ... Cārvāka	oxix-oxx
" XXI-XXX Jaina Doctrine	
established ...	xxx-xxxiv
" XXXI-XXXII Conclusion	xxxiv
V An Estimate of the Work ...	xxxiv-xxxv

SANSKRIT TEXT

काव्य १-३	1-10
" ४-९ जौलुक्म (वैशेषिक) मतपरीक्षा	10-54
" १० योग (वैशेषिक)	54-61
" ११-१२ पूर्वमीमांसा	61-77
" १३-१४ वेदान्त	77-94
" १५ साङ्ख्य	94-101
" १६-१९ बौद्ध	101-130
" २० चार्वाक	130-138
" २१-२२ जैनसिद्धान्तस्थापनम्	138-180

NOTES

The Maṅgalācarana	1-8
Stanza I	8-19
" II	19-20
" III	20-21
" IV	21-30
" V	31-54
" VI	55-78
" VII	79-84
" VIII	85-105
" IX	106-117
" X	118-126
" XI	126-135

			PAGES
Stanza	XII	...	136-144
"	XIII	...	144-153
"	XIV	...	153-166
"	XV	...	167-181
"	XVI	...	182-202
"	XVII	...	203-211
"	XVIII	...	212-215
"	XIX	...	216-221
"	XX	...	222-230
"	XXI	...	230-235
"	XXII	...	235-239
"	XXIII	...	239-259
"	XXIV	...	259-268
"	XXV	...	268-269
"	XXVI	...	269-27
"	XXVII	...	272-275
"	XXVIII	...	276-311
"	XXIX	...	312-316
"	XXX	...	317-322
"	XXXI	...	322-323
"	XXXII	...	323-327

SUPPLEMENTARY NOTES

Stanza	I	...	328-332
"	III	...	333
"	VI	...	"
"	VIII	...	333-334
"	IX	...	334
"	X	...	334-335
"	XI	...	335-338
"	XII	...	338-344
"	XIII	...	344-348

			PAGES
Stanza	XIV	...	348-353
"	XV	...	354-358
"	XVI	...	358-359
"	XVII	...	360-362
"	XVIII	...	362-366
"	XIX	...	366
"	XX	...	367-369
"	XXI	...	369
"	XXII	...	370
"	XXIII	...	371
"	XXIV	...	371-373
"	XXV	...	373-375
"	XXVI	...	375
"	XXVII-XXVIII	...	376
"	XXIX	...	377
"	XXX	...	377-379
"	XXXI-XXXII	...	379
APPENDICES			
Appendix A: Various Readings	...		1-40
Appendix B: Quotations and References	...		41-63
Appendix C: Authors and works quoted, referred to or borrowed from...			65-68
Index—English	69-71
" —Sanskrit	72-74

PREFACE

I undertook to edit the *Syādvādamajjari* many years ago, but other interests and preoccupations held up the work for a long time. Eventually I mustered up the 'will to do' and did it, but I regret that the press-copy could not be carried through the press as expeditiously as I had wished. This was due to a number of causes (which it is useless to relate), of which dilatoriness of the press was *not* one. In fact, I am grateful to Dr. S. K. Belvalkar, sometime Superintendent of the Bombay Sanskrit and Prakrit Series and now Secretary of the B. O. R. Institute, and to the Manager of the Tatva-Vivechaka Press for the infinite patience they have shown in putting up with the delay. My thanks are also due to Mr. Narvane for noting the Various Readings of the Text; also to Mr. Bhāskara Datta Mīśra, M.A., LL.B., of the Sanskrit Department of the Central Hindu College for arranging the items of the Index (both English and Sanskrit) in alphabetical order.

In the interval a number of editions of the *Syādvādamajjari* were published of which the most noteworthy and scholarly was the one brought out by Sheth Motilal Ladhaji as a number of the "Ārṇata-Mata-Prabhākara Series" (often referred to as "AMP" in this book) published at Poona. I acknowledge my particular indebtedness to this publication for the facility it has provided for tracing the sources of the quotations made in this work. Even though many of these are well known and could have been easily traced by me independently, it is no small relief to find that some one has already done the work which it is useless to duplicate.

It may be useful to mention some of the main features of this edition. As is well-known the "Bombay Sanskrit and Prakrit Series" to which this publication belongs is intended for the average University student as well as for the advanced scholar. Accordingly, the Notes have been made sufficiently copious. Their main purpose has been to elucidate every argument as

fully and clearly as possible. However, a fair amount of knowledge of Sanskrit on the part of the student has been assumed, and consequently no effort has been made to give the meanings of words and phrases. Secondly, in the body of the Notes as well as in the Appendices to the Notes large extracts have been given from Bráhmāna, Buddhist and other Jaina works with various ends in view: to enable the advanced student to weigh for himself the cogency of the arguments on both sides, or to give an idea of the indebtedness of the author to earlier writers, or to show how he has correctly recapitulated the position of the school under review, or to invite the attention of the reader to the influence which Mallisena has exercised upon later writers. Thirdly, some explanation is due for the length of the Introduction. It is mainly intended to stimulate the study of Indian Philosophy as one whole with numerous branches whose history ranges over a wide expanse both of time and thought. It is desirable that the student should, even at the threshold of his entering upon the study of such a comprehensive point of view as the Syādvāda, have some idea of the different schools of thought and their history if he is to unite them into a single whole.

One word about the Syādvāda before I close. While the Vedāntin seeks intellectual peace in the Absolute by transcending the antinomies of Intellect, the Jaina finds it in the fact of the Relativity of Knowledge and the consequent revelation of the many-sidedness of Reality—the one leading to religious mysticism, the other to intellectual toleration. It may be that, in actual practice, the followers of both the schools have fallen short of the Ideal, but the Ideal in both cases was great and that was all the Masters could be expected to provide.

Benares
Hindu University, }
February 16, 1933 }

A. B. DHURVA

Introduction.

I HEMACANDRA AND MALLISENA

‘*Śāhivādamanjari*’ is a commentary by Mallisena on ‘*अन्ययोगसूत्र-
श्लेषिका द्वारिचिका*’ of Hemacandra, the great Jaina scholar,
preacher and author, who lived in the time of Siddharāja
Jayasimha and his successor, Kumārapāla, two famous kings of
Gujarat in the first and the second half of the twelfth century
of the Christian era. Not much is known about the personal
history of Mallisena, except what he himself has told us at
the end of the *Syāhivādamanjari*, that he was a disciple of
Udayaprabhasūri*, and that he composed and completed
his work on “Saturday, Āśvina Kṛṣṇa Amāvasyā in the Śaka
year 1214† with the help of Jinaprabhasūri.”

But his greater predecessor—Hemacandraśākyas has been
the hero of numerous biographical accounts which have been
interwoven with those of his royal patron Siddharāja and his
royal disciple Kumārapāla. Some of the stories related in
these books are obviously coloured‡, but all taken together
present certain facts which are well-authenticated not only
by their recurrence in the several accounts, but by their
inherent probability in view of their historical setting and of
the great learning which is clearly manifest in the works of
their hero. Here are a few indisputable facts:

* Author of *चर्मसूत्र*, not to be confounded with *चर्मेश्वर-
सूत्र* of Haricandra.

† मङ्ग-रवि-मित (मङ्ग=१४, रवि=१२).

‡ Dr. Buhler puts the matter very clearly in the
following words. “The objects with which the *Caritas* and
Prabandhas were composed, were to edify the Jaina commu-
nity, to convince them of the glory and power of the Jaina
religion, or, in cases where the subject is a purely secular one,
to provide them with an agreeable entertainment.”

Hemacandra was born in 1134 Vikrama Samvat, that is, 1078 A. C. at Dhandhukā* in a family belonging to Modha Vāṇia caste. His birth-name was Caṅgadeva or Cāṅgodeva his father's Cacca, Cāca or Cāciga†, and his mother's Pāhini‡. Once upon a time, when Caṅgadeva was only five years old, a Jaina monk named Devacandra happened to visit Dhandhukā. While he was there at a Jaina temple, Pāhini went there with her boy to do the usual obeisance to the Jaina tīrthaṅkaras. While she was going round the shrine, the boy went and sat on a seat beside the Ācārya. Struck by the boy's daring, and on marking certain signs of high promise on his person, Devacandra went to the house of Pāhini and requested her to give him her boy for admission into the Jaina order of asceticism. After a slight hesitation and with such pain as a mother would naturally feel when asked to part with her child, Pāhini gave away the young Caṅgodeva to the Ācārya. The father was all this time abroad. When he returned home and heard the story he was very angry but was eventually made to agree by Udayana, the Jaina minister of Siddharāja, who pacified the father and himself organised the function of the boy's dīkṣā. The incident is related somewhat differently by Mr. C. R. Dalal in his Introduction to Yaśahpāla's "Mohaparājaya". He writes: "Once Devacandra Śūri of Pūrnatalla gaccha came to Dhandhukā. Among the Jains who came for paying their respects and hearing his lectures, there was one young lad, Caṅgadeva, with his maternal uncle Nemicaṇḍra. Caṅgadeva hearing the lecture requested him to initiate him. The Śūri asked who he was. His maternal uncle said that he was his sister's son. The boy's heart was

* 'बन्धूक' says प्रसावकचरित ("बन्धूकमिव बन्धूकं देशे तत्रास्ति सत्पुरम्"). Obviously this is a misreading of बन्धूक which has crept into manuscripts.

† Bom. Gaz. p. 191.

‡ गेहिनी पाहिनी तस्य देहिनी मन्दिरेन्दिरा—Prabhāvakacarita.
पाहिणी—Kumārapālaspratibodha.

turned to religion. The Ācārya replied that the boy should enter the order as he would, thereby, be able to do good to the people like a Tirthamkara, and asked him to take the permission of his father for initiation. Cacha, however, refused but the boy persisted and followed the Ācārya and took the vow at Ombay".* That the boy should have gone to the Ācārya with his maternal uncle is not unlikely, but this and other minor differences of detail do not affect the main events of Hemacandra's life. On his thus entering the order of Jaina asceticism, Cangodeva (the future Hemacandra) was given the name of "Somacandra". Asceticism in those days was combined with scholarship, and the first duty of the young neophyte was, as usual, to study Logic, Grammar and Literature†. At the temple of Neminātha on mount Girnar, Somacandra, says the legend, meditated upon the goddess Sarasvatī ('Brāhmī') who out of the abundance of her grace bestowed upon him the *Sārasvata mantra*, and told him that he need not go to any other land for perfecting his scholarship. Somacandra thus became a great scholar. A few years later in recognition of his profound scholarship, his old ācārya gave him the mantra and title of *Sāri*, with a change of his name, from Somacandra to *Hemacandra*. The ceremony was performed at Nagor, says one authority. When H E M A - U A N D R A visited Anahillapura, the capital of Gujarat, he was introduced to Siddharāja, who had seen a work on grammar composed by Bhoja, King of Mālava, was anxious to see a similar work produced in Gujarat. When he consulted his literary advisers, all eyes fell on Hemacandra. Hemacandra undertook to prepare the work. When completed, the new Grammar was carried with great eclat in a procession on the back of an elephant, and copies of it were sent to different provinces of India. The work

* Stambhatīrtha = Skambhatīrtha = Kambhāt of the modern geography of Gujarat.

† तर्कलक्षणसाहित्यविद्याः पर्यञ्चिबद्ध इत्यम् ।

which was named "Siddha-Hema-S'abdānuśāsana" after the combined names of the patron and the author, consists of Sūtras, with such appendices as belonged to Pāṇini's grammar, viz. Dhātupāṭha, Uṇādi, Līṅgānuśāsana etc. together with Vṛttis (commentaries), long and short, by Hemacandra himself. During Siddharāja's reign, Hemacandra also composed two other works, "Abhidhānacintāmaṇi" (also called "Haimi Nāmamālā") and "Anekārtha-Saṅgraha" on the lines of similar sections in the famous Kośa of Amarasimha, the Buddhist lexicographer whose work was read then as now by Brāhmanas as well as Buddhists. It has been observed that Siddharāja honoured Hemacandra as a scholar rather than as a spiritual guide,—a position which he acquired during the reign of his successor, Kumārapāla. This is no doubt true to a great extent, but it is also true that the influence on Siddharāja which Hemacandra originally acquired by his scholarship gradually grew, till on many occasions his advice in religious matters was sought and accepted by Siddharāja. As Professor Tawney, the translator of Prabandha-cintāmaṇi, remarks, Hemacandra "gained his favour, at first by his literary eminence, and subsequently made good use of his gifts as a courtier to advocate the claims of his own faith." He did it, however, with great patience and wonderful tact; for example, when he accompanied Siddharāja to Somanātha, he advised the King to give up for the time being wine and meat as a practice of *brahmacarya*, and not on the Jainas' round of its offending against the principle of the humane religion. Moreover, when he was asked by Siddharāja to pay his obeisance to god Ś'iva at Somanātha, his utterance was a marvellous stroke of literary and religious genius. He bowed to the god in the following words :

"भववीमाकुरन्मना रागायाः क्षयमुपागता यस्य ।

ब्रह्मा वा विष्णुर्वा इदो जिनो वा नमस्तस्मै ॥

यच्च यत्र समये यथा तथा शीलं सोऽप्यभिधत्ता यथा तथा ।

वीतदोषकलुषः स चेद्भवानेक एव भगवन्मोक्षस्तु ते ॥"

While Hemacandra's influence on Siddharāja, 'a latitudinarian in religious views,' was considerable, that on Kumārapāla was immense. Under his influence Kumārapāla not only gave up meat-eating, but promulgated the principle of *ahimsā* throughout his kingdom, visited Jaina temples and celebrated Jaina festivals. Hemacandra composed a large number of works, some educational and literary, others frankly sectarian and polemical. The writings of this encyclopaedic author "are said to have amounted to "three crores and half verses"*. Of these the first and perhaps the most celebrated is "सिद्धदेवशब्दार्थसागर" (-व्याकरण). The work was written mainly on the lines of Pāṇini's Grammar with appendices as mentioned above; but, unlike the latter, it also contains sections on Prākṛta and Apabhraṃśa, which till this day remain a standard work on the grammar of these derived languages. The works on Grammar were followed by those of Kośas (lexicons) viz., "अभिधानचित्तामणि", "अनेकार्थसंग्रह" (with Vṛtti), "विषयक" and "देशीनाममाला". The last named work is particularly interesting as it places on record what in the days of Hemacandra were regarded as *deśya* as distinguished from Prākṛta Ś'abdas†. To illustrate the rules of his Grammar, Hemacandra composed a Mahākāvya called "Dvyāśraya", or "Kumārapāla caritram", which is both Sanskrit and Prākṛta and sings the glories of Caulukya (Solanki) Kings including Kumārapāla, the Prakrit portion dealing with Kumārapāla's reign being a later addition made in the time of Kumārapāla. The next group of Hemacandra's works is that relating to Poetics and Prosody. This comprises "काव्यालंकारशासन" with a Vṛtti called "अलंकारचूडामणि", and a commentary on the same called विवेक; and "छन्दोदशासन" with a commentary.

* O. R. Dalal's Introduction to Yaśahpāla's "Mohaparājaya," G. O. S.

† Some of Hemacandra's 'deśya' words, however, are Prākṛta and are traceable to Sanskrit. This does not diminish the value of Hemacandra's list.

It now remains to note only those works whose subject matter is exclusively Jain. These are: "*Trisasti-Salākā-Puruṣa-caritra*" or the "Biographies of Sixty-three Supermen" of Jainism, with "*Parīśistas*" or supplements which he is said to have composed at Kumārapāla's request. They are written in verse, in simple readable style, and are interwoven with much general information regarding the principles and practices of Jain morality and religion. Of a similar character is another work, "*अव्यात्मयोगशास्त्र*". Another work of this class is a series of twenty "*वीतरागस्तुति*" or "Devotional Stanzas addressed to the Passion-free", i. e. the great saints of Jainism. These include two well-known "*द्वात्रिंशिका*" or Sets of Thirty-Two Stanzas, the "*अयोगस्यवच्छेदिका*" and the "*अन्ययोगस्यवच्छेदिका*" i. e. that in which the author disproves the allegation that Jainism is wrong, and that in which he answers the claims of other systems that they are right†. It is the last ("*अन्ययोगस्यवच्छेदिका*") work—with its commentary—"स्याद्वादमञ्जरी"—by Mallisena with which we are here concerned.

[Original authorities and books of reference on the life and works of Hemacandra :—

"Prasasti in *Trisasti-Salākā-Puruṣa-caritra*" of Hemacandra.

"*Prabhāvaka-caritra*" of Candraprabhasūri.

"*Hemakumāracaritra*" of Somaprabhācārya.

"*Kumārapālapratibodha*" of „

"*Kumārapālaprabandha*" of Jinamandanaṅgaṇi.

"*Prabandha-intāmani* of Merutunga-cārya.

"*Prabandhakośa*" of Candrasekhara.

Dr. Buhler's "*Über das Leben des Jainas Mönches Hemacandra*"

† '*अयोग*'—non-possession (of truth); '*अन्ययोग*'—others possession (of truth).

Dr. Peterson's Reports on Bombay Mss.

O. R. Dalal's Introduction to Yaśahpāla's "Moharāja-parājaya" (G. O. S.).

Munirāja Jinavijaya's Introduction to "Kumārāpāla-Pratibodha" (G. O. S.).

Introduction to "Pramāna-mīmāṃsā" (Ārhatamata-prabhākara edition).

व्याकरणं पञ्चाङ्गं प्रमाणशास्त्रं प्रमाणमीमांसासू ।

छन्दोर्लङ्कृतिचूडामणी च शास्त्रे विमुह्यधित ॥

एकार्थानेकार्था देशा निर्वण्ट इति च चत्वारः ।

विहिताश्च नामकोशाः द्ववि कवितानट्युपाध्यायाः ॥

श्रुत्तरैषष्टिगुणा नरेश्वरतृप्तिप्रतविचारे ।

अध्यात्मयोगशास्त्रं विदधे जगदुपकृतिविधातुः ॥

लक्षणसाहित्यगुणं विदधे च व्याख्यं महाकाव्यम् ।

चक्रे विंशतिसुत्रैः स वीतरागस्तवानां च ॥

इति तद्विदितग्रन्थसंख्यैव हि न विद्यते ।

नामापि न विदन्त्येवा मादशा मन्दबुद्धयः ॥"

—*Prabhāvakacarita, Hemastūri-prabandha, vv. 832 to 836.*

Aufrecht's "Catalogus Catalogorum"—extracted in the Introduction to "Kāvyaśūśāsana" of the Kāvyaśāstra Series: अनेकार्थकोषः, अनेकार्थशेषः, अभिधानचिन्तामणि (नाममाला व्याख्या), अलंकारचूडामणिः (काव्यानुशासनव्याख्या), उपादिषुत्रवृत्तिः, काव्यानुशासनम्, छन्दोनुशासनम्, छन्दोनुशासनवृत्तिः, देशानाममाला सट्टि [व्याख्यं काव्यं सट्टि], धातुपाठः सट्टिः, धातुपारायणं सट्टिः, धातुमाला, नाममाला, नाममालाशेषः, निषण्डशेषः, [प्रमाणमीमांसा सट्टिः], लक्षणसहित्यगुणं सट्टिः, बालमाध्याम्यकरणसूत्रवृत्तिः, [योगशास्त्रम् विभ्रमसूत्रम्], लिङ्गानुशासनं सट्टिः, शब्दानुशासनं सट्टिः, शेषसंग्रहः, शेषसंग्रहसरोद्धारः

The Introduction to the "Pramāna-mīmāṃsā" (A.M.P. Edition) contains an exhaustive list of Hemacandra's works, but his authorship of some of them is doubtful. Aufrecht's list also contains some confusion.]

The "अव्ययोगव्यवच्छेदिका द्वात्रिंशिका"—or "The Set of Thirty-two Stanzas"—which is cast in the form of a devotional

panegyric addressed to the last Tirthamkara, Mahāvīra, is virtually a criticism of the Brāhmaṇa and Bauddha systems of philosophy. But before we attempt a general review of its contents as unfolded in the text and its commentary, the Syādvāda-mañjarī, it will be useful to give a short account of the evolution Indian Philosophy.

It is usual to confine such an account to the historical rise and growth of the different 'Darśanas', but I think it will make for better understanding of the gist of each system if an attempt is made to indicate their *logical* relations in the movement of thought before proceeding to consider their *historical or chronological* order.

II EVOLUTION OF THE DARŚANAS:

(a) *Logical*.†

The History of the Indian Darśanas has been generally regarded not as a history in the sense of an evolving process of thought, but only as a record of brilliant guesses and speculations which have occurred from time to time to men of genius and scholastic ability. This view, however, refutes itself by its very simplicity and unphilosophical character. Another view—that all Darśanas are broken lights of a single Truth, and as such are complementary of one another—has been propounded fully in Madhusūdanasarasvatī's "Prasthāna-bheda", and partially in Vijñānabhikṣu's "Sāṃkhya-Pravacanabhāṣya" and Annambhaṭṭa's "Tarkadīpikā". This is a late tradition founded upon stray thoughts and points of view presented in earlier writings, such as the Nyāya-Kusumāñjali of Udayanācārya. From a practical point of view of those who are not interested in the history of

† This Section has been reproduced with a few changes from my "Presidential Address" in the Indian Philosophical Section of the 'Indian Philosophical Congress' held at Benares in 1928.

philosophy for its own sake, but only in the *use* to be made of it for man's spiritual benefit, this view is natural and unimpeachable. Moreover, such a synthesis had its analogues in the well-known attempts to harmonize the texts of the Brâhmanas, of the Upanisads, and of the Smritis, which lapse of time had consecrated. But the historian cannot overlook the fact that the founders of the Darśanas did not meet at a council, distribute their work, and part, each to execute his own appointed piece. It is undeniably true that there were honest differences of opinion amongst them, which developed in the course of time into bitter controversies. However, it is possible to reconcile in a higher synthesis the point of the historian with that of the practical religious man. For, the differences of opinion, though real and quite sharp, originate from differences of outlook, which mark *successive steps in a single evolutionary process*. Let us follow this thought-movement through its different stages.

The period of the Great Vision—that is my word for “Veda”, which means knowledge or thought, but which being philologically connected with Latin *videre*, to see, I prefer to render by the word ‘vision’—closed with the teaching that “All this is Brahma” (‘सर्वं सखिदं ब्रह्म’), and “Thou art That” (‘तत्त्वमसि’). The earlier Rsis, so at least it was thought, had *seen* the Truth. The generation that followed had heard but not seen it: it had received the tradition, but had not had the sight. The later sages, therefore, asked the question: ‘How is it I do not see that ‘all is Brahman’ and that ‘I am Brahman’? and tried to devise means for converting faith into experience, *श्रुति* into *दर्शन*. And their first answer to the question was: ‘Because I am confounding matter and mind, or to go deeper, Nature and Spirit, which it is necessary for me to distinguish (विवेककुर्याति)—this is Wisdom (‘सांख्य’=समीचीन कुर्याति:).’ But note that this answer just carries us one step forward and no further. For the question still remains: ‘How am I to turn this intellectual distinction into a reality of experience?’ That points to the next step

which was to show the practical method ('योग') of the separation of Nature and Spirit. This was the योग—the practical complement of the theoretical सांख्य. The essential difference between सांख्य and योग is more correctly formulated as the difference between the theoretical and the practical side of a single system of philosophy than as the difference between two Sāmkhyas, one of which was 'nirīśvara' and the other 'śeśvara' (atheistic and theistic), as is sometimes done. But the mysticism of both Sāmkhya and Yoga did not appeal to the scientifically-minded who thought that it was necessary to investigate the properties ('विशेष') of Nature and Spirit—(अनात्मन् and आत्मन्)—as we do those of any other natural object of experience. In order to carry on this investigation, the वैशेषिक (the investigator of 'visesas' or distinctive properties) divided Reality into certain categories and studied them in detail. But is not our investigation bound to go wrong unless our method is right? Hence the necessity of a sound system of Logic ('न्याय'). Thus न्याय became a necessary complement to वैशेषिक. But Natural Philosophy (वैशेषिक) and Logic (न्याय) cannot altogether satisfy man's spiritual needs. Moreover, people were frightened by the growing rationalism of the new schools. They compared the rationalists of their day to 'jackals howling against one another' (M. Bh. S'āntiparva). Consequently, "Back to the Vedas" was the next cry. And the first attempt in this direction was to 'reflect upon' ('मीमांसा') and systematize the teachings of the sacrificial section of the Veda viz. the 'Brāhmanas'. This was 'मीमांसा'—'पूर्वमीमांसा'—'कर्ममीमांसा', 'अन्तरमीमांसा'. But the mechanical religion of पूर्वमीमांसा was soon found unsatisfactory, and was superseded by the spiritual religion of उत्तरमीमांसा or ब्रह्ममीमांसा which was a systematization of the teachings of the Upaniṣads—the 'वेदान्त', the conclusion, the end, or the siddhānta of the Veda. The last two were *revivalist* schools whose ancient prototypes were the schools of the 'Yājñikas' (ritualists) and 'Brahmavids' (the teachers of the Upaniṣads) respectively.

Such is the *logical* development of the six Darśanas of the Brāhmanas. To prevent misunderstanding, it should be noted that no system wiped out of existence its predecessor, and so all the systems sometimes appear running parallel to one another like mountain-streams. But this does not militate against the *logical* principle of evolution which gave them birth, and which binds them together in a single movement of thought.

Next, let us turn to Buddhism and Jainism. We treat them separately from the Brāhmana darśanas, not because they had no organic relations with those darśanas, but because the *essential idea* of each of the schools falls within the inner history of that school itself, howsoever much some of its details may have been determined by the influence of neighbouring schools.

When the spiritual life and thought of the age of the Upanisads had, in certain quarters, degenerated into barren intellectualism on the one hand and superstitious sacerdotalism on the other, there sprang those two movements of Religion which we know as Buddhism and J A I N I S M. Although their real beginnings go back to an earlier date when they were parts of one stupendous whole which we know as the Indian Religion, and even though with Gautama Buddha and Mahāvīrasvāmin they were protests against the religion of their day and not independent religions as they are ordinarily represented, still they took a definite shape and acquired an individuality in the teachings of these two reformers who lived about the fifth or sixth century before the Christian era.

To the problem of the post-Upanisadic age—How to reach Brahman?†—the answer of Gautama Buddha was: By getting rid of *trṣṇā* which is the root of all misery; and by ceasing to believe in the self (*'ātman'*) which is the centre of all selfishness which causes transmigrations from life to death

† See "Tevijja Sutta."

and from death to another life, *ad infinitum*; and lastly, by undergoing a course of discipline which would help in achieving the goal. To justify the ending of *trāṣā* and prove it to be futile—in fact, in order to shift the standard of values from the external to the internal world, and even to destroy both altogether in the interests of '*trāṣoccheda*' or '*vāsanāksaya*', the Buddhist philosopher slipped into metaphysics in spite of the Master's repeated warning against it. Eventually the numerous schisms, which arose in the Buddhist Church soon after the death of the Master, became crystallised in the four famous schools of Buddhist Philosophy, viz., the schools of the Vaibhāsikas, the Sautrāntikas, the Yogācāras and the Mādhyamikas, maintaining respectively the doctrines of Direct Realism, Indirect Realism, Idealistic Phenomenalism, and Nihilistic Mediism—four logical steps in the process of thought from common sense to the highest wisdom, according to Buddhism. The Mādhyamikas, or Madhyamakas as they were sometimes called, were advocates of the metaphysical 'Middle Path' an expression probably intended to correspond to the ethical 'Middle Path' ('*madhyama pratipad*') of Gautama Buddha. The two extremes which they repudiate are *śāva* and *anāva* which at the middle or meeting-point destroy each other, leaving nothing but *śūnyatā* as the core of Reality. This *śūnyatā* which is deduced as a logical consequence of the doctrine of the Middle Path is not to be confounded with *anāva*, which is relative as distinguished from the former which is absolute.

“अस्तीति नास्तीति उभेऽपि अन्ता

शून्यी भवतीति इमेऽपि अन्ता ।

तस्मादुभे अन्त विवर्जयित्वा

मध्ये हि स्थानं न (च. ल. मध्येऽपि स्थानं न) करोति पण्डितः”

—Samādhirāja Sūtra.

“अतो भावाभावान्तद्वयरहितत्वात् सर्वस्वभावानुत्पत्तिवचना शून्यता
मध्यमा प्रतिपत्तौ मध्यमो मार्ग इत्युच्यते”—Mādhyamika Vṛtti.

Of these, Sarvāstivāda or the doctrine that "All is real" associated with the school of the Vaibhāsikas, is said to be the earliest. But obviously, if there is any point in the 'सर्व' (all) of 'सर्वस्तिवाद' it must have been preceded by a doctrine in which a part of Reality was affirmed and the rest denied. This must be evidently the doctrine of Idealism, in which ideas are declared to be the only reals. The conjecture is justified by our knowledge of the earlier schools of Buddhism, of which one was called the school of Prajñaptivādins or Idealists, and another of Vibhajjavādins or part-Realists. Thus originally there must have been only two schools of Buddhist Philosophy, the school of Idealism and that of Realism. From the direct Realism of the Vaibhāsikas the first step in the direction of Idealism is the Indirect Realism or half-hearted Idealism of the Sautrāntikas which in its turn logically leads to the complete Idealism of the Yogācāra school. The latter, which was a resuscitation of the Vibhajjavāda and Prajñaptivādaś, passed into what is called S'ūnyavāda or Absolute Nihilism, but what, as noticed above, should more accurately be called

§ These doctrines were at first expressed in terms of the reality of Time. But Time in Buddhism, it should be noted, stands for the contents of Time. Thus, 'वत्सल' = वत्. In the "Abhidharmakośa," the name 'Vibhajjavādin' has been traced to the fact that the school answer the old question: 'Does all exist?' with a distinction; the present and the past which has not yet borne its fruit exist; the future and the past which has borne its fruit do not exist (see Keith's "Buddhist Philosophy", p. 153). The reason for the distinction is plain in the half-hearted idealism of the Vibhajjavāda. For, while the future and the past which has already borne its fruit and is no more, exist only in idea, the present and the past which has yet to bear its fruit are real and cannot be denied. It will be noticed that, for what I consider to be valid reasons, I have modified the interpretations of the words 'Sarvāstivādin' and 'Vibhajjavādin' which are generally given.

Nihilistic Mediism, of the Mādhyamikas, or Madhyamakas, in accordance with its logic contained in the Mādhyamika Vṛtti.

The Jaina Darśana is only one : it formulates the doctrine of the relativity of Truth and thereby shows that each of the different schools represents a certain aspect of Truth (नय) and is so far true. Thus partial truth ('विकलादेय') belongs to the several darśanas while absolute and complete truth is revealed in the Jaina method of Syādvāda ('सकलादेय'). The doctrine of Naya ('नय') or 'leading point of view' as indicated by its comparative simplicity is perhaps older than the Syādvāda ('स्याद्वाद') which is highly complicated. Besides, there is nothing in common between them except that both of them are expressions of the same point of view—viz. अनेकान्तवाद, i.e. the doctrine of the many-sidedness of Truth. They cannot therefore be regarded as two stages of a single process of thought, but must be traced to separate sources united in a common point of view.

Such are the logical relations of the different systems of Indian Philosophy *inter se*. Each of the systems, moreover, has a history which discloses a similar evolution of doctrines, determined partly by their inner principle of growth and partly by the influence of other systems. Thus, for example, Sāṃkhya which was originally theistic, as is clear from the evidence of the Upanisads, the Bhagavadgītā, the Mahābhārata and the Purāṇas, had become atheistic about the time of the later sections of the Mahābhārata, Sāṃkhya-kārikās and the Bādarāyana Sūtras under the pressure of its own doctrine of Prakṛti, which being charged with the energy of evolutionary activity rendered God superfluous and made him drop off from the system like an unused limb, until restored artificially at long last by the author of the Sāṃkhya-Pravacana-Bhāṣya under the influence of Vedānta. Another possible hypothesis, which I put forward somewhat hesitatingly, for explaining the atheistic character of mediaeval Sāṃkhya is that the atheistic Sāṃkhya was not

a descendant of the Sāṃkhya of the Ś'vetāśvatara Upanisad, but of one of those systems which have been referred to and rejected in its introductory stanza "कालः स्वभावो नियतिर्वदन्का" etc. Similarly, such particular doctrines as those of पुरुष and प्रकृति have undergone evolution in the course of ages. पुरुष was originally the thinking substance, and it was therefore absurd to deny that he was essentially प्रमातृ. This view is held by Vyāsa, the commentator of Pātañjala Sūtras. But it was felt that this was inconsistent with the transcendental nature of पुरुष, the basic doctrine of the Sāṃkhya philosophy, and it was consequently discarded and पुरुष was made mere साक्षिन् instead of प्रमातृ, a view later rejected or modified by Viśvaṇabhikṣu in the Sāṃkhya-Pravacana-Bhāṣya. Similarly, Prakṛti was at first either the power of God or the primordial substance from which had emanated the manifold universe like a tree from a seed. Afterwards it came to be regarded as an independent energy, which was another name for the potential unmanifested world. Later, the character of this Prakṛti or Avyakta came to be defined in a way which shows that the problem of philosophy had shifted from cosmogony to psychology and ethics. Prakṛti comes to be conceived as a complex of सत्त्व, रजस्, and तमस्, the three principles which represent respectively सुख, दुःख and मोह in our life. Here is a unique form of idealism which is not cognitive, or conative, or imaginative, but emotional, that is to say, an idealism in which the world is not conceived either as Idea or as Will or as Imagination but as Emotion, which it is the business of Puruṣa to get rid of. The Emotionalism, or Emotional Idealism if one can use such an expression without committing a paradox, was evidently preceded by a stage represented in the Bhagavadgītā in which the cognitive conative and emotional elements of idealism were still held together in the functions assigned to सत्त्व, रजस् and तमस्. Moreover, Viśvaṇabhikṣu restores the view in

which Prakṛti is regarded as the *dravya* or *dharmin* of which सुख, दुःख and मोह are dharmas or attributes as well as constituent elements.

A tenet of the Sāṃkhya which is particularly interesting to us from the point of view of Jainism is their unreserved condemnation of 'himsā' including *sacrificial himsā*. (See Vijnānabhikṣu's commentary on the Sāṃkhya Sūtras quoted in the Supplementary XI. Notes on St. XI). This attitude seems to be due to the association of the Sāṃkhya with the Bhāgavata Dharma (see the Mahābhārata, -S'ānti Parva). There is a story in the Mahābhārata which connects Kapila with opposition to sacrificial himsā. Hopkins notices a passage in the Mahābhārata xii, 269, 9 where Kapila is presented in the light of an adverse critic from the point of view of orthodox Brahmanism. "On seeing a cow led out for sacrifice, Kapila, filled with compassion, cried out "O ye Vedas!" an exclamation of reproof against the Vedas, as inculcating cruelty to animals. At this he was attacked by the inspired cow with a long discourse, challenging him to show why the Vedas should be regarded as authoritative in any regard, if not in regard to the slaughter of animals. Kapila appears in this tale as a teacher of unorthodox non-injury and maintains to the end (so that his view is presented as really correct) that not the sacrifice of animals but the 'sacrifice (worship) of knowledge' is the best". Prof. Hopkins is mistaken in the view that in this passage there is any intention of representing Kapila as "unorthodox." Kapila's exclamation "O ye Vedas!" only means "O Ye Vedas!" what sins are committed in thy name!" The whole point of the story is to suggest that there was a higher kind of sacrifice in Vedism itself, which had as much right to be considered orthodox as the sacrifice of animals, because the original meaning of the word 'यज्ञ', as its root (यज्) would indicate, was only worship of God.

The system of Yoga which came into existence as a complement to Sāṅkhya retained its pristine purity probably for a century or two after the death of Gautama Buddha. In the Sūtras of Patañjali the white light of spirituality is somewhat dimmed by a black jet of miraculous 'विशुद्धि's and 'सिद्धि's. Later, the system split into two branches, the Hatha Yoga and the Rāja Yoga, of which the former sometimes associated itself with certain degraded forms of S'akti-worship and Mahāyāna Buddhism, while the latter namely Rājayoga restored purity to the system under the influence of Vedānta.

The problem of the Vaiśeṣika was to distinguish Ātman from Anātmā by the scientific method of investigating properties ('विशेष') of things. Its consequent silence, more or less, on the problem of God in the Sūtras has been misunderstood as a mild form of atheism. But subsequently it allied itself with Nyāya which is enthusiastic about developing a system of logic, and by means of it, proving the existence of God, Soul and Immortality. In its later stages the Nyāya mistook the means for the end, and spent all its energies in building up a science of Logic, discussing its minutest details with a hair-splitting subtlety which has no parallel in the history of human thought.

The system of Pūrvamīmāṃsā was at first a logic of Vedic interpretation, but since it was undertaken in the interests of the religion of the sacrifice, the sacrifice occupied a large place in the religious philosophy of that system. Every detail of the sacrifice became a fetish, till at last in the philosophy of the system God was not, and the gods were little more than *some things* which were expressed by words in the dative case in the formulae of offerings. Yet the principle which was responsible for this evolution, or degeneration as some may call it, was far from ignoble. If the Brāhmanas came to be regarded as the centre of Vedic literature, and sacrifice has the essence of religion, it was because *doing* and not *being* was regarded as the ideal of life. Secondly, in attributing to the sacrifice a compelling power which governed gods as

well as men, the system of Pūrvaśāstra placed Law above the arbitrary will of gods. Besides this, by defining Pramāṇa as that which makes known what was not known already, it virtually separated the spheres of Reason and Faith: so that the Veda ruled only where the senses and reason had no authority, that is, in matters which transcended their sphere. The school also distinguished between the main proposition and obiter dicta, and between a precept and the legend by which the precept was supported. It thus winnowed the wheat from the tares, and made for rationalisation of religion, although apparently no system could be more dogmatic.

The evolution of the doctrines of Vedānta is too well known to need much elaboration*. However, a brief review of the philosophy of the Ācāryas may be attempted just to mark the principal stages of its evolution. The earliest school of the Vedantic theology was *Bheda-bheda-vāda* i. e. Difference-cum-Unity, in which *bheda* and *abheda* were regarded as equally real, and the ideal of life was supposed to consist in recognizing this fact or in progressing from one to the other (These were the doctrines of *अक्षरस्य* and *बौद्धस्य*) respectively. Next came the *Upādhi-vāda* in which *abheda* was regarded as essential and real, and *bheda* as dependent upon *upādhi*, yet equally real. This more or less self-contradictory formula of the *नेरानेदवाद* and *उपाधिवाद* was superseded by the 'वेवकाहेत' of S'aṃkara in which the Unity was declared to be real and the difference as unreal. The next stage was to refuse to relegate Individual Spirits and Nature to the category of the Unreal, and to substitute for S'aṃkara's Absolute-Monism-with-Māyā the doctrine of a *triune* (three-in-one) *complex Reality* (*विशिष्टाद्वैत*) consisting of the three principles of

* This school has not received the attention of Hemacandra and Malliseṇa beyond one Stanza and its commentary; moreover, a portion of the history of its development falls after the age of these Jaina critics.

† This should not be unwelcome to the Jains.

God, Nature and Man, individual spirits, of which the two latter were forms of the first, but all the three were equally real. To the next Ācārya—Vallabha—all the preceding doctrines including Śaṅkara's Kevalādvaita which was based on Māyāvāda appeared to be a departure from rigorous Advaitism, inasmuch as in all of them something over and above Brahman was posited. Hence he claimed for his own doctrine of simple Brahman—without Māyā the title of Brahmavāda or 'ब्रह्मवैत' i. e. pure advaita as distinguished from the 'Kevalādvaita' of Śaṅkara and the 'Viśiṣṭādvaita' of Rāmānuja. The advaitisms of Rāmānuja and Vallabha remained stereotyped, but that of Śaṅkara assumed several forms. To use the simplest metaphor for illustrating the unreality of individual selves as against the reality of the Universal Self is to say that the former are 'प्रतिबिम्ब' 's or reflections of the latter. This was 'बिम्बप्रतिबिम्बवाद' and it was as old as the Upanisads. But the difficulty felt in its acceptance was that this presupposes the existence of a separate medium of reflection, such as water or glass, whereas Māyā or Avidyā cannot be said to be separate from Brahman. To meet this objection another theory, known as 'अवच्छेदवाद' or the theory of delimitation, was started. According to it the individual selves were not the reflections of Brahman in a separate medium, but Brahman delimited or circumscribed by the walls of individuality. But walls, too, are something other than the space which they enclose. To avoid this element of dvaitism, another interesting metaphor was suggested, namely, 'कर्णराचेयवद्' i. e. as Karna, the famous Mahābhārata warrior, mistook himself as the son of Rādhā, when in truth he was the son of Prthā, in the same way Brahman mistakes itself for jīva. Such was the progressive attempt at illustrating the unity of jīva and Brahman. Similarly, the objective world (विषयचैतन्य-प्रमेयचैतन्य) is at first made parallel with the subject (विषयिचैतन्य-प्रमातृचैतन्य), both being regarded as modes of a single Ideal Reality (चैतन्य). This form of Idealism which might appear to be a concession to Realism is carried further in the same direction,

so that we have next a distinction drawn between ईश्वरसृष्टि and जीवसृष्टि i. e. the world which is a creation of God, and the world which is a creation of the individual self: thus the external world which I see round about me is God-made, whereas the personal interest which I take in it is what makes it *my* world; so that Mokṣa, in as-much-as it is *my* Mokṣa, is the cessation of the latter, not of the former. This is obviously a greater concession to Realism than that contained in the parallelism of विषयिचैतन्य and विषयचैतन्य. Next, the pendulum swings back full length and Idealism is reinstated with a vengeance; thus, the external reality may be regarded as a creation of the individual mind which, in its turn, may be supposed to be a fictitious manifestation of Brahman: this is known as दृष्टिसृष्टि; i. e. to see is to create, as opposed to the earlier सृष्टिदृष्टि, that is, you see what is created already. This doctrine is coupled with एकजीववाद where एकजीव may be द्विपद-गन्धे, in which case the world would be a dream of the cosmic soul: this is objective Idealism. The last and the extreme point to which Idealism could go but which it had never reached so boldly since the days of Gauḍapāda and the Buddhist Nihilists and Śaṅkara, as he appears in the commentary on Gauḍapāda's kārīkās, is that the external Reality does not exist at all, being no better than 'the footprint of a bird in the sky' ('बीनां खे वै पश्यन्ति ते पदम्').†

Such is the evolution of the Darśanas, of the schools of the Ācāryas, and of the doctrines of some Śaṅkara commentators.

(b) *Historical or Chronological*

Let us now turn from the logical to the chronological evolution of the Darśanas. The task of determining their chronology is not hopeless, but it is certainly very difficult,

† For the different schools of S'āṅkara philosophy see Das-Gupta's very valuable "History of Indian Philosophy" vol. II which I received after the foregoing paragraphs were ready for print.

because a number of confusions have to be avoided in drawing conclusions. First, it is to be remembered that early thought in the shape of stray ideas and references does not make a 'darśana' in the sense of a system of philosophy, which represents a later stage in its history; for example, in the case of Sāṃkhya and Yoga long centuries of thought and practice had to roll away before these darśanas came to be formulated in Sūtras. Secondly, the age of the sūtras of a darśana should not be confounded with that of its beginning; for, sūtras came only after the darśana had already undergone some systematization. Thirdly, the extant sūtras are not necessarily the first of their kind but the last, that have supplanted their predecessors by the law of the survival of the fittest; the Vedānta Sūtras of Bādarāyaṇa are an example to the point. Fourthly, while determining the age of particular sūtras by means of external and internal evidence, it should be borne in mind that they were revised, and enlarged from time to time "as new opponents and new points of view presented themselves;" and consequently such evidence cannot be taken to be conclusive as regards the entire work. Fifthly, each of the darśanas, apart from the sūtras, has had its history, and has not remained the same in every large and small detail, and therefore the form in which we find a darśana presented in latter-day summaries and manuals is not the form in which it has really existed throughout the ages. This long list of caveats is sufficient to account for the complexity of the chronological problem and the resulting difficulty of arriving at indubitable conclusions. A large mass of controversial literature relating to the history of the darśanas has thus grown, which it is impossible to present and discuss within the space at our disposal. All that we can do is to mention a few salient points, leaving the reader to gather more information from standard books and articles bearing upon the subject.

(1.) The Sāṃkhya and the Yoga are the two oldest 'Darśanas' the former being found in a sufficiently evolved form in the later Upaniṣads, and the practices of the latter being also

old" and known to Gautama Buddha as an established method of discovering Truth. And yet the extant sūtras of the Sāṅkhya system seem to be unknown to Vācaspati-miśra (9th century A.C.) and even to Mādhava, the author of the Śaiva-darśana-Saṁgraha; (1380 A. C.) and they appear for the first time with the Vṛtti of Aniruddha (1500 A. C.) and a little later with the Bhāṣya of Viṣṇūanabhiṣu (second half of the sixteenth century A.C.). Even if such a late date be not warranted, it is significant that no sūtra of the work has been quoted by any writer earlier than Aniruddha and Viṣṇūanabhiṣu†, that Śaṅkara while dealing with the system extensively does not quote a single one of the sūtras, and that the author of the Kārikās mentions the Śaṣṭitantra as his source and not the sūtras. All this taken with the fact that the sūtras contain references to the philosophical doctrines of later Buddhism raises a high probability that the sūtras of this school belong to a very late date‡. Whoever

* Recently Marshall has opined that it existed even in the pre-Vedic civilisation of the Indus valley.

† Apart from the fact that Aniruddha had already written the Vṛtti, it may be taken as certain that Viṣṇūanabhiṣu has not committed forgery since the work contains some sūtras such as "ईशवासिदेः" which Viṣṇūanabhiṣu finds exceedingly inconvenient for his theistic position.

§ It is not unreasonable to contend that on the other hand this is only an argument from silence, and that like Bhāṣya's plays which have been recently published, the Sāṅkhya Sūtras may have remained buried for centuries until Aniruddha and Viṣṇūanabhiṣu—like Ganapati Sastri in the other case—unearthed them. This is rendered plausible by the fact that the fifth chapter of the work contains parables which, it is said, were found in the old Śaṣṭitantra, but are absent from all the later works except the sūtras. The nucleus of the sūtras may thus go back to the period of the Mahābhārata, but not the work in its present form which discusses the tenets of all the other darśanas including those of later Buddhism;

be the author of the sūtras there is no doubt that the first teacher of the Sāṃkhya system was Kapila, whom tradition knows as "आदि विद्वात्" or the first philosopher. He is a semi-historical person to whom a reference seems to have been made in the Śvetāśvatara Upanisad†. Kapila taught this 'holy and

‡ It is curious that the author of the Bhagavadgītā who speaks frequently of "Sāṃkhya" does not refer to Kapila in connection with Sāṃkhya, but refers to him in a different context—in the chapter on the 'vibhūti' or glorious manifestations of God—as an ideal "siddha" ['सिद्धानां कपिलो ज्ञानिः']. But this difficulty is to some extent reduced by the occurrence of numerous passages in the Mahābhārata where Kapila is mentioned as the teacher of the Sāṃkhya. The word 'Kapila' in the passage in the Śvetāśvatara Upanisad in which it occurs ["ऋषिं प्रवृत्तं कपिलं यस्तन्मे ज्ञानैर्विमर्शि जायमानं च वक्ष्ये"] has been interpreted by one commentator as the 'tawny' sungod, and this interpretation has been accepted and supported by Max Müller probably under the impression that the commentary was Śaṅkara's, which it is not. It is not possible to rule out this interpretation as absurd, but it is less probable than the other which makes a reference to the sage of that name. That 'Kapila' was known as a historical person long before the time of Gautama Buddha is clear from the name of the birth-place of Gautama which was 'Kapila-vastu', 'the residence of Kapila'. [Keith's remarks to the contrary on p. 50 of his "Sāṃkhya System" in the "Heritage of India" Series are unconvincing.] Moreover, it is noteworthy that Śaṅkara, in the course of his Bhāṣya on the Vedānta Sūtras, in meeting the claim of the Sāṃkhyas that their system was the best exponent of the Vedic teaching inasmuch as the Veda (Śvet. Up.) itself declares Kapila as "perfect in knowledge", says that 'Kapila' in the passage might very well refer to some other Kapila than the teacher of atheistic Sāṃkhya, such as one who was elsewhere called 'Vāsudeva Kapila,' the sage who burnt the sons of Śagara.

foremost system' to Āsuri, and Āsuri taught it to Pañcasīkha, who amplified it*. From the last-named the system passed down, from master to pupil†, to "Bhārgava, Ulūka, Vālmiki, Hārīta, Devala and others‡", and finally to Īśvarakṛṣṇa, who made an abridgment of it in a series of stanzas in āryā metre," a work which is known as the "Sāmkhyakārikās." This work, says the author, "contains all that is found in the Śastitantra, less the Parables and the controversies with other schools." In the Mahābhārata xii, 319, 59, along with Kapila, Āsuri and Pañcasīkha, as teachers of the spiritual doctrine with a twentyfifth principle, are mentioned Jaigīvaṇya, Asita Devala, Parāśara, Vārsaganya, Bhṛgu, Śuka, Gaṇtama, Ārtisena, Garga, Nārada, Pulastya, Sanatkumāra, Ś'ukra and Kāśyapa. The teaching of many of these, as we know from other sources, was by no means distinctively Sāmkhya and this, therefore, only goes to prove that the Sāmkhya, at one time, was a general term for philosophy and was hardly distinguishable from Vedānta. The Chinese tradition reveals one more name, that of Voḍhu, as a teacher of the Sāmkhya system of the epic age. Among writers who succeeded Īśvarakṛṣṇa in the literary history of the Sāmkhya were Vārsaganya (= "Rainhost" in Chinese) Vindhyavāsini, Māthara, Vācaspati and Vijnānabhikṣu. As Vārsaganya figures in the list given in the MBh, which knows nothing of Īśvarakṛṣṇa, he cannot be later than Īśvarakṛṣṇa, and so far the Chinese tradition must be wrong.

Of the next exponent of the Sāmkhya system—Āsuri—we know nothing except that a verse has been attributed to

* "एतत्पवित्रमम्यं मुनिरासुरयेष्टकम्पया प्रददौ ।

आशुरिरपि पञ्चशिखाय तेन च बहुलीकृतं तन्मन्त्रम् ॥"

—Sāmkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa No. 70.

† "मार्गबोद्धकत्वाद्भीतिहारीतदेवतप्रभृतीनागतम् ।

—Mātharavṛtti on the Sāmkhya-kārikā No. 71.

‡ "क्षिप्रपरंपरयागतमीश्वरकृष्णेन चैतदार्थाभिः ।

संक्षिप्तमार्गमतिना सम्यक् विज्ञाय सिद्धान्तम् ॥"—S. K. 71.

‡ See Syādvādamānjari on St. XV.

him in which he says that pleasure and pain which are really forms of 'Buddhi' are reflected in the 'Puruṣa' like the moon in water. (*Syād. St. xv*)

About *Pañcaśikha*, however, we know a great deal more from the *Mahābhārata* where his system has been presented in detail and he is associated with the teaching of the *Pañcarātra* doctrines, a distinctly theistic school of the *Sāṃkhya* known as early as in the time of the *Śatapatha Brāhmaṇa*. Several quotations are made from his works by later writers such as *Vācaspati* and others*. The famous work known as *Śaṣṭitantra*† has been attributed to him by a Chinese tradition, 'though doubtless by an error'‡ since his teachings, as given in the *Mahābhārata*, differ in several of their details from those found in the *Sāṃkhya-kārikās* which profess to be founded upon it. Some attribute this work to "*Vārsaganya* who, they say, is is a definite

* Hopkins has made a short sketch of *Pañcaśikha's* *Sāṃkhya* in his "Great Epic of India." See pp. 142-155. See also Keith's "*Sāṃkhya System*" pp. 39-44.

† Some think that 'षट्चिन्महाविधिः'—is only a common name, and like 'षोडशसूत्रम्' means only the 'teaching of the philosophy of the sixty principles'. This, however, is less probable. As a work it may be referred to about 150 B. C. if it is *Vārsaganya's* as has been suggested.

‡ Keith; contra *Hiriyanna*. See the latter's article on "The *Śaṣṭitantra* and *Vārsaganya*" in *J. O. R. Madras Vol. III, Pt. II* where he argues in favour of the Chinese tradition that *Pañcaśikha* was the author of "*Śaṣṭitantra*," a book of 60,000 verses. This meaning of the word '*Śaṣṭitantra*' is different from the one given by *Vācaspatimiśra* in his *Sāṃkhya-tāttva-Kaumudī* on the authority of a '*Rāja-Vārtika*', and contained also in the *Ahīrbudhnya Samhitā*. See Keith's *Sāṃkhya System* pp. 62-65, and Wood's *Yoga Sūtra*, Preface.

historical figure, perhaps the first historical figure in the Sāṃkhya and Yoga tradition."

Vārṣaganya (= the "Rainhost" in Chinese) is mentioned in the Mahābhārata as one of the teachers of the Sāṃkhya-Yoga. Vācaspati describes him in the "Bhāmati" as one of the teachers who expounded Yoga-Śāstra ("योगशास्त्रप्रवर्तित"). Consequently it is probable that he belonged to the age when the Sāṃkhya and the Yoga were regarded as two branches of a single Śāstra. Some have gone the length of suggesting that he was a Vedāntin—in all probability a 'pariṇāmavādin'. The great "Śaṣṭitantra" has been ascribed to him, in the "Abirbudhnya Samhitā"; and if the table of contents given in the latter book can be trusted, Vārṣaganya, as the author of the work, was a follower of theistic Sāṃkhya. Only four or five quotations from his work now remain, in one of which he is cited as opposing the atomic theory of the Vaiśeṣikas, in another as dealing with the fourfold character of Ignorance, in a third as declaring that the phenomenal forms of the Guṇas (Prakṛti) were a mere illusion and so on. Māṭhara, the author of a commentary on the Sāṃkhya-Kārikās is mentioned in the Anuyogadvāra, a work of the S'vetāmbara Jaina canon, which was given its present form between the third and the fifth century of the Christian era† and therefore cannot be later than the second half of the second or the first half of the third century.

Of Vindhyavāsin we know something from a Chinese source and also from a verse in Kumārila's S'lokavārtika, Anumāna Pari v. 143, where he is said to have held the view that the Inference of fire from smoke relates to particulars

* See Hiriyanna's article in J. O. R. Madras Vol. II Pt. ii.

† Weber.

and not to universals*. To this some more light has been added recently by the publication of the "Tattvasaṃgraha" of Śāntaraksita and its commentary by Kamalaśīla. In Parmārtha's "Life of Vasubandhu" which is found in Chinese it is recorded that Vindhyavāsīn was successful in a debate with Buddhāmītra, a teacher of Vasubandhu and after this triumph he returned to his home on the Vindhya mountain and died there. Attempts have been made to identify him with Īśvarakṛṣṇa. But Kamalaśīla in his commentary on the Tattvasaṃgraha quotes a verse in which "Rudrīla" is given as the proper name of Vindhyavāsīn‡.

The last but not the least of the important landmarks in the history of the Sāṃkhya system is Vijnānabhikṣu, a devout and learned theist who wrote a Bhāṣya known as the "Sāṃkhya Pravacana Bhāṣya" on the Sūtras attributed to Kapila, wherein he interprets the Sāṃkhya system in the light of the Mahābhārata and the Purāṇas, and thus restores the theistic character which at one time belonged to the Sāṃkhya system but had been replaced by 'atheism' in the latter half of the Mahābhārata period, and during the whole of the Kārikā period from Īśvarakṛṣṇa to Vācaspatiśiṣra, the author of the Sāṃkhyatattvakaumudī.

The history of the Sāṃkhya thought may be divided into five periods, which can be approximately fixed:—

* संदिश्यमानसद्भाववस्तुबोधात् प्रमाणता ।

विशेषदृष्टमेतच्च लिखितं विन्ध्यवासिना ॥

‡ अदेव दधि तक्षीरं यक्षीरं तदधीति च ।

वदता रुद्रिलेनैव ख्यापिता विन्ध्यवासिता ॥

G. O. S. Tattvasaṃgraha p. 22 Com.

Here Rudrīla the 'Vindhyavāsīn' is ridiculed as 'a dweller in the forest who cannot distinguish between milk and curds.' The reference is to the Sāṃkhya's 'Sāṃkāryavāda'.

1. The Sāṃkhya of the Upanisads and that of the Bhagavadgītā, [circa 1000 to 800 B. C.]

2. The Sāṃkhya just before the age of Gautama Buddha. Of this however, we know very little.

3. The Sāṃkhya of the Mahābhārata and the Purāṇas : the earlier and the later stage, the former theistic, the latter atheistic. [circa 600 to 200 B. C.]

4. The Sāṃkhya as known to Bādarāyaṇa, the author of the Vedānta sūtras, and the Sāṃkhya of the Kārikās [circa 300 B. C. to 200 A. D.] both distinctly atheistic.

5. The Sāṃkhya of Viśṇūabhikṣu which is distinctly theistic. (16th century A. D.)

(2) The Yoga Darśana appears in its fully developed form in the existing "Yoga Sūtras" of Patāṅjali who, if he is identical with the famous author of the "Vyākaraṇa Mahābhāṣya" belongs to the middle of the second century B.C. The identity, however, has been questioned on fairly reasonable, but by no means conclusive, grounds.† This darśana, owing to its mystic as well as practical character, has been favoured by the Brāhmanas, the Bauddhas and the Jainas alike, and has been passed over by Mallisena without criticism except in one or two places where the doctrines which are criticised are held by the Yogins as a common property with the Sāṃkhyas. As observed before, the system is undoubtedly pre-Buddhist. Tradition ascribes its origin to "Hiranyagarbha" (see Śvetāśvatara Upanisad), who, like "Kapila"§, may be either a historical person or the Cosmic Spirit of the "Golden Egg" of the famous "Hiranyagarbha Sūkta" of the Rgveda, Maṇḍala X. This, again, is not

† See Wood's "Yoga Sūtras"; and Dāsgupta's "History of Indian Philosophy" pp. 231-32.

§ The problem of interpretation is exactly similar,

inconsistent with another tradition which makes Yājñavalkya the first rsi who received his inspiration of Yoga from the sun-god who is the spirit of the "Golden Egg". As already observed the Yoga darśana reveals two distinct strands, one systematic and truly religious, the other superstitious and gross. The case is similar to, or perhaps the same as that presented by the Atharvaveda and must be similarly explained. It is due to the amalgamation, or rather the crude mixture of the religious ideas and practices of the Āryans and the pre-Āryan inhabitants of India, and also of those of the upper and lower strata of the Āryans themselves. The principal works of this school which are of philosophical interest are—the Yogasūtras of Patañjali; the Bhāṣya thereon which is attributed to one Vyāsa, who cannot be the same as the author of the Mahābhārata and the Purāṇas in their earlier form; Vācaspati's commentary called "Tattva-Vaiśāradi"; "Bhojavṛtti" a brief commentary attributed to King Bhoja, and lastly, Viṣṇu Bhikṣu's "Yoga-Vārtika" on the Bhāṣya. There are numerous other works dealing with 'Hatha Yoga' and Tāntric elements in the system, a mixture of occult philosophy and superstition—which we need not pause to notice, as they possess little that is germane to our study of the Sāṃkhya-darśana.

(3 and 4). The Vaiśeṣika and the Nyāya, as observed before, originated as separate systems, but the former which was in its origin a child of the Pūrva-Mīmāṃsā, soon became a supplement—an adopted child, to use a metaphor—of the latter. Thus, Vātsyāyana, the Nyāya-bhāṣyakāra, treats the Vaiśeṣika as a 'prati-tantra Siddhānta' of Nyāya. In the post-Christian Buddhist age their alliance seemed to be so complete that the Sūtras of the Nyāya School were sometimes referred to as taken from that of the Vaiśeṣikas. For example, Vasubandhu seems to have used the word 'Vaiśeṣika' in this wider sense,*

* See Tucci's "Pre-Dinnāga Buddhist Texts (G. O. S.), Introduction pp. xxvi-xxvii,

and the commentator of Āryadeva refers to the quotations which the latter has made in his "S'ataśāstra" from the N. S. as those of the V. S. Yet for a long time the two systems received separate treatment and their authors remained separately attached to their respective systems. Udayana, in the tenth century, was the first important writer who wrote on both, though separately. The alliance thus initiated by unity of authorship ended in complete fusion in later times, so much so that the two systems often came to be designated by a single name, "Nyāya" or "Tarka".

The Vaiśeṣika and the Nyāya are beyond doubt later than the Sāṃkhya and the Yoga, and we owe their origin mainly to the spirit of inquiry which stirred the Indian mind about the time of Gautama Buddha. Of the two again, the Vaiśeṣika is older. This tradition seems to have been preserved as late as the time of Uddyotakara, who calls the author of the Nyāya Sūtras 'ऋषि' and that of the Vaiśeṣika Sūtras 'परम्परी'. The Vaiśeṣika darśana deals directly with the problem of the 'viśeṣas' or properties of things, its system of logic being subsidiary to the process, and not vice versa as with the Nyāya. The Sūtras of the Vaiśeṣika system are ascribed to a sage named Kanāda or Ulūka, whose latter name occurs in the Mahābhārata as that of a Sāṃkhya-Yoga† teacher—a fact which must be taken as indicating that the darśanas had not yet come to be clearly marked off from one another. The author of the Nyāya-sūtras, was Gautama, who may or may not be identical with the author of the "Gautama Dharma Sūtras".†

‡ Could not this have been the origin of the designation 'द्यौत' as applied to the Vaiśeṣikas?

† Except that 'Gautama' is a very common name among sages, there is nothing to favour the former alternative; at the same time it cannot be peremptorily rejected as a "worthless identification." That it would involve a very early date for the Nyāya-sūtras need not worry us. See my paper in the "Proceedings of the First Oriental Conference.",

Some grounds may be urged in favour of the priority of the Nyāya to the Vaiśeṣika Sūtras,‡ but the evidence on the other side is preponderating, and "it is difficult, therefore, to evade the impressions that Kanāda is older of the two" §—Kanāda and Gautama, or rather, the Vaiśeṣika Sūtras and the Nyāya Sūtras. As a work, the latter are far better arranged than the former which appear to be an older collection bearing on various topics made without a plan. Besides this, the Nyāya Sūtras reproduce, the physiology and the physics of the Vaiśeṣika Sūtras, "in some cases repeating actual phrases from the latter in a way which proves indebtedness." ¶ Contrariwise, the Vaiśeṣika Sūtras have their own terminology of inference and fallacies which is not borrowed from the Nyāya, although at a later stage when the two schools were amalgamated, it was the Nyāya terminology that was adopted in the syncretic system. We must therefore hold that the Vaiśeṣika and the Nyāya, unlike the Sāṃkhya and the Yoga, were originally two separate systems, which had sprung from two different though related motives—search for properties and search for the instruments of the knowledge of those properties—; and that the Vaiśeṣika had even evolved its own subsidiary system of logic—which though subsidiary was in some details better developed; and yet it was eventually the logic of the Nyāya school that came to be the complement of the Vaiśeṣika system.

It is now generally agreed that the Vaiśeṣika System and even the Vaiśeṣika Sūtras (the two, be it remembered, are not identical) are older than the system and the sūtras of the Nyāya, since, unlike the Nyāya, the Vaiśeṣika does not refer to the doctrines of the Buddhist school, to which numerous references have been made in the Nyāya Sūtras. This conforms with the statement made in *Āśva.*

‡ See Keith's " Indian Logic and Atomism " p. 21.

§ Keith, *ibid* p. 22.

¶ Randle.

ghoṣa's "Sūtrālamkāra" * which places the origin of the Vaiśeṣika system before Buddha.† Even if such an early date for the Vaiśeṣika darśana be denied, there can be no doubt that it must have originated long before the time of As'vaghōṣa. According to Uṣ "the origin of the Vaiśeṣika was in the time of Mahāvira and Buddha (the sixth fifth century B.C.)", although the "systematization [i. e. the composition of the Sūtras] of the Vaiśeṣika is later than 300 B. C., probably in the first century B.C."‡ The latter conclusion is deduced from the following facts : First, "certain notions found in the Nyāya system and the six categories of the Vaiśeṣika are met in the Caraka Saṃhitā written by the physician of King Kaniska (1st century of the Christian era)§; secondly, Kauṭilya's "Arthaśāstra" (supposed to be a work of the third century before Christ) divides 'Ānvikṣiki' into 'Sāṃkhya', 'Yoga' and 'Lokāyata', but makes no mention of 'Vaiśeṣika', which shows that the systematisation of the Vaiśeṣika is later than 300 B.C., at the earliest and it probably took place in the first century B.C., some time after the sixth schism (18 A. D.) of Jainism.¶ As the date of Kauṭilya's "Arthaśāstra" is now generally accepted to be a century or two after the Christian era, and not 300 B.C., as it was uncritically believed at one time, the above argument may appear to be shaky. But it should be noted that the Introductory chapter of the "Arthaśāstra" in

* As'vaghōṣa's authorship of the work has been questioned. But the tradition recorded there still remains and cannot be set aside as worthless.

† Uṣ's "Vaiśeṣika Philosophy".

‡ Uṣ; Dr. Faddegon following Sulai.

§ Faddegon. According to Keith, "not only is Caraka's date uncertain, but his work has suffered refashioning, and the authenticity of the text cannot be admitted."

¶ The value of this tradition which is recorded in the Avas'yaka is questioned by Keith who thinks that the passage in which it occurs is probably an interpolation.

which the reference is made to the branches of "Ānvīkṣikī" may well have been older, the chapters which underwent revision being only those which related to the subject-matter of the "Arthasāstra". Even taking the later date which is assigned to the "Arthasāstra", it cannot be asserted that the Vaiśeṣika was unknown as late as the second century A. D. For Aśva-ghoṣa in his "Sūtrālaṃkāra" refers to "Vaiśeṣika Śāstra".* Thirdly, the doctrine of सामान्य and विशेष as presented in the "Vaiśeṣika Sūtras" is less advanced than that which is attributed to one Rohagutta, who it is said imported it into Jainism about the time of the sixth Jaina schism (A. D. 18.).†

Whatever doubt may be cast on the value of the evidence mentioned above, we are on absolutely solid ground when we come to later Buddhist writers. A series of them—Nāgārjuna, Ārya Deva and Harivarman—ranging roughly from the second to the end of the third century A. D.—show progressively detailed knowledge of the characteristic doctrines of the Vaiśeṣika system.‡ There can be no doubt, therefore, that the lower limit of the date of the "Vaiśeṣika Sūtras" is the end of the first century A. D. While the upper limit may be several centuries before the Christian era, and may go as far back as the time of Gautama Buddha as believed by the author of the "Sūtrālaṃkāra".¶

* The passage runs thus. "Once there lived a Brāhmaṇa Kauśika by name, who had thoroughly mastered the Sāṃkhya Śāstra, the Vaiśeṣika Śāstra and the S'āstra of Jñātiputra."—Uī's Vaiśeṣika Philosophy p. 40.

‡ सामान्यं त्रिविधं: १ महासामान्यं, २ सत्तासामान्यं, ३ सामान्य-विशेष-सामान्यं । तत्र महासामान्यं सर्वत्रापि पदार्थेषु पदार्थत्ववृद्धिकारि । सत्तासामान्यं रूपरसगन्धवृद्धिप्रियादि । सामान्यविशेषसामान्यं ब्रह्मत्वादि । अन्ये तु व्याचक्षते—महासामान्यं ब्रह्मत्वादि सामान्यविशेषः पृथिवीत्यादिः । विशेषो रक्तविहो । एवं...अग्रे अर्णति । सामान्यं वृद्धिः । परं अपरं च । विशेषो वृद्धिो अंतविशेषो अर्णतविशेषो च ॥

¶ See Uī's Vaiś. Phil. pp. 42-64.

¶ For a summary of Uī's views, which I have accepted

For the date of the Nyāya Sūtras, the *locus classicus* is Jacobi's article on "The Dates of the Philosophical sūtras of the Brāhmanas" published in the Journal of the American Oriental Society Vol. XXXI. Starting with an examination of certain Nyāya sūtras (N. S. IV. ii. 26-36) which criticise Buddhist doctrines, he arrives at the conclusion that they refer to the Śūnyavāda of the Mādhyamika school of Nāgārjuna, and not to the Vijnānavāda of the Yogācāra school of Vasubandhu and Asanga, as is supposed by the commentators. Consequently, the N. Sūtras should be referred to the period following that of Nāgārjuna (3rd century) and preceding that of Vasubandhu and Asanga (middle of the 4th century). This deduction of Jacobi has long held the field, and it is only lately that the opinion is gaining ground that it is wrong to suppose that Indian Idealism was inaugurated by Vasu-

with certain substantial modifications in the above paragraphs, see "Ui's Vais'eṣika Philosophy" p. 65. It may be quoted here for ready reference. "Jacobi's researches into the dates of the sūtras of the six systems fix the date of V. S. at about 200-500 A. D. and Snali, following Jacobi's proofs places the date in 250-300 A. D. Jacobi bases his proof mainly upon the relation of the Sūtras to the Buddhist schools, the Śūnyavāda and the Vijnānavāda. V. S. does not directly relate to the Buddhist schools. Consequently he deduces the date from the date of N. S. But, as stated above, V. S. is quoted by the author of N. S., and such quotations are found in the work of Nāgārjuna; and Deva makes a complement to Nāgārjuna's quotations. Therefore V. S. would appear to have been composed before Nāgārjuna. But the date of V. S. cannot be earlier than Rohagutta and As'vaghosa. The conclusion is that V. S. was composed about 50-150 A. D. If Nāgārjuna is not so early as 113-213, the date of V. S. will be placed at a time later than 50-150 A. D. At any rate the date is earlier than Nāgārjuna, and the contents of V. S. do not contradict this supposition."

bandhu, since the idealistic views had already been expounded in such works as "Laṅkāvatāra sūtra,"* and "Saṃdhi vimocana", and already systematised by Maitreya etc.†

The different views held on this subject have been clearly summed up by Dr. Tucci, who writes "Jacobi maintained that N.S. and V.S. were composed between 200 and 450 A.D.‡ Suali proposed for V. S. the date 250-300 and for N. S. the date 300-350. Stecherbatsky had first maintained that N. S. assumed its definite shape after the 5th century; then, he changed his view and held that no certain conclusion could be derived from the fact that there are in N. S. references to Buddhist Idealism, since the Idealism is not that of Vasubandhu, but an older one. Uīṣ proposed the date 150-250. Prof. Dasgupta is rather sceptical as regards the possibility of fixing the exact date when the sūtras were codified. I think he is quite right, because we are still not in a position to determine the various strata that were superimposed in the actual redaction of the sūtras".¶

I am inclined to hold that among the different strata that are traceable in the composition of the Sūtras, the one

* Keith discredits the evidence of "Laṅkāvatāra" on the ground that "the sūtra in its present form is not earlier than the sixth century A. D., as it prophesies the Hūna rule of that period."

† Tucci's "Pre-Diṇnāga Buddhist Texts on Logic", Introduction xxvi (G. O. S.). See for the early date of Indian Idealism my paper in the "Proceedings of the First Oriental Conference".

‡ J. A. O. S. Vol. XXXI.

§ Uī proposes the date 200-250 A. D. for systematisation of the doctrine and 300-350 for the redaction of N. S.,—a view which is endorsed by Tucci.

¶ "Pre-Diṇnāga Texts of Logic, from Chinese Sources" Introduction p. xxiv,

to which belongs the sūtra relating to "the division of Anumāna (" Trividham Anumānam " I. i. 5) is the oldest. The work as a whole, however, may be referred to the latter half of the second century B. C., to some date about 150 B. C. in the age of the ' Āhnikas ' or Daily Lessons, such as the ' Navāhnikā ' of Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya. This general statement is subject to the qualification that some of the sūtras are demonstrably earlier and some later than the age to which the bulk of the sūtras belong. To this conclusion regarding the date of the sūtras I arrive from the fact that the sūtra relating to the division of Anumāna is obscure even to Vātsyāyana, the author of the Nyāyabhāṣya, and therefore considerable time must be supposed to have elapsed between the age of the sūtra and that of Vātsyāyana. Now, it is possible to arrive at the lower limit of the date of Vātsyāyana with the help of the date of the " Anuyogadvāra ", a work of the younger Jaina Canon, and that of Māthara-Vṛtti, a commentary on Īśvarakṛṣṇa's " Sāṃkhyakārikā. " Thus:—If we compare Vātsyāyana's account of the " three kinds of Anumāna " referred to in the N. S. " त्रिविधमनुमानं पूर्ववद् द्वेषवद् सामान्यतोऽर्थे " (I. i. 5) with Māthara's exposition of the subject we cannot help concluding that the Mātharavṛtti on the Sāṃkhyakārikā represents a definite step forward in the history of Indian Logic.* And similarly, if we compare the account of the same as given in the " Anuyogadvāra " with that found in Vātsyāyana's Bhāṣya, we cannot but be impressed by the great mass of details which the former presents as distinguished from the latter. This is as it should be; for, the " Anuyogadvāra " is even later than Māthara, to whose work it refers† as an important branch of learning studied in those days.

* With its 33 kinds of Fallacy, 9 of तर्क, 14 of हेतु and 10 of निवृत्ति. Cf. the list of Fallacies in the Nyāyapraveśa Pt. I (G. O. S.)

† The passage is repeated with slight variations in the " Nandisūtra ", another work of the Jaina canon,

If we accept Weber's view that the Jaina Siddhānta was given its present shape between the third and fifth century A. D., the latest date for the passage of the Anuyogadvāra will be the beginning of the fifth century A. D. The same passage occurs with slight alterations in the Nandisūtra, and supposing the Nandisūtra is a work of Devardhiganiṇi (end of the fifth century A. D.), the passage in question from Anuyoga will have to be placed some time before it. Now, if Vātsyāyana is later than Nāgārjuna (250 A. D.—Dr. Vidyābhūṣaṇa), Vātsyāyana and Māthara have to be accommodated in the interval between 250 A. D. (the date of Nāgārjuna) and 400 A. D. (the date of the passage of the Anuyogadvāra). Allowing a margin of 50 years on either side, the remaining period of 50 years is all too short to account for the great development of Logic, such as we have noted above, between Vātsyāyana and Māthara. If, on the contrary, we accept the Jaina Śvetāmbara tradition as it stands—and we cannot set it aside except for very cogent reasons—and assign the present edition of Anuyoga to Āryaraksita* who lived in the second half of the first century A. D., the dates of the Sāṃkhyakārikā (= 'Kauśagasttari') and the Māthara-Vṛtti will have to be shifted to the first century B. C. and early part of the first century A. D., respectively. Now, one strong reason for assigning the passage in Anuyoga to the latter part of the first century A. D., rather than to some period between the third and the fifth century A. D., is that the passage refers to Buddhistic scriptures in an altogether general way—it calls them merely 'बुद्धसूत्र'† while the Sāṃkhya works referred to are no less than three, which are mentioned specifically over and above the general 'कामिदि' (the philosophy of Kapila). Had the Anuyogadvāra been written in the 3rd or 5th century

* The Jaina tradition ascribes not only the division of Anuyoga, but also the compilation or composition of Anuyogadvāra to Āryaraksita (see Āvaśyaka I. 774).

† बुद्धसूत्र—Nandisūtra.

A. D., in the age of such eminent Buddhist teachers as Nāgārjuna, Āryadeva, Asaṅga and Buddhaghosa, we would have found them or their works mentioned individually, as has been done in the case of the Sāṃkhya authors. The list clearly reveals an atmosphere of flourishing Brahmanism which, as we know, characterized the three or four centuries from the death of Aśoka to the coronation of Kaniska. That the Mahābhārata and the Rāmāyana were popular works read at certain hours of the day among the people in the time of the Anuyogadvāra does not impair the conclusion we have arrived at. For we know that they were read in the remote Indian colony of Cambodia about 600 A.D., and the custom of reading them as sacred literature may have been established in India several centuries before. Land grants dated in the 5th century A. D., and found in various parts of India, quote Mahābhārata as an authority possessed of the character of a Smṛti or Dharmasūtra—a status and breadth of popularity which it cannot have acquired in a couple of centuries.

Having thus seen that the Māthara-Vṛtti may with a great deal of probability be referred to the first century A. D., we place Vātsyāyana a century or two earlier, which will account for the vast development of the Science of Logic which took place in the interval between Vātsyāyana and Māthara.

The date here proposed for Vātsyāyana may appear to be a violent outrage upon the general opinion of Orientalists in regard to this matter, who place him in the fourth or fifth century A.D. But I submit that the arguments by which their theory is supported are in the first place inconclusive; and, secondly, they have not been co-ordinated with the evidence of the works cited above, a point of view which has been entirely overlooked by these scholars. Even if Dr. Jacobi is right in holding that Vātsyāyana's revised edition of the Nyāya-Sūtras discusses the Śūnyavāda or Nihilism of the Mādhyamika school of Nāgārjuna (about 200–250 A. D.) but not the

Vijñānavāda or Idealism of the Yogācāra school of Asaṅga and Vasubandhu, he cannot take the latter part of the 5th century A. D. (to which Vasubandhu was assigned by Dr. Takakusu) as the lower limit of the date of Vātsyāyana. For the date of Vasubandhu, has been pushed back to the third century A. D. by the researches of Peri, and, therefore Vātsyāyana will have to be placed at the latest in the early part of that century. Again, even on Weber's hypothesis of the date of the Jaina Siddhānta, if Anuyoga belongs to circa 400 A. D., and Māthara to 350, Vātsyāyana cannot be later than 250 A. D. Although Dr. Jacob's and Dr. Vidyābhūṣaṇa's date of Vātsyāyana is thus carried back nearly 200 years, it requires to be pushed up still further by nearly three centuries if we are to do full justice to the authority of the Śvetāmbara tradition about the composition of Anuyogadvāra. The only difficulty in the way is the supposed posteriority of Vātsyāyana to Nāgārjuna and to the author of the "Laṅkāvatārasūtra". It is said that certain aphorisms in the Nyāyasūtra 'do not constitute an essential part of the Nyāyasūtra, and were evidently interpolated into it before or during the time of Vātsyāyana, who wrote a commentary on them.' I wonder how such a statement could be made, despite the fact that the impugned passages discuss (1) the question of the reality of the external world and its cause, which arises directly from the topics of 'प्रवृत्ति' and 'क्षेत्र' and (2) another about the nature of बुद्धि whether it is नित्य or अनित्य or क्षणिक wherein the Buddhist standpoint comes naturally to be considered as an extreme view in opposition to that of the Sāṃkhya. It is remarkable that there is not a single Nyāyasūtra of a convincing character which reproduces *verbatim* the corresponding text or part of the text of Nāgārjuna's Mādhyamika Sūtra. The few that seem to do so contain either the siddhānta or the dr̥ṣṭāntas which may have come down from an earlier period and repeated *verbatim* according to the general custom of Indian writers, who love to make an *anuvāda* of an

opponent's position in his own words, and, besides, show little disposition to vary the *dṛṣṭāntas**. Besides, the very fact that in the parallels which Dr. Vidyābhūṣaṇa has cited there is often a difference of words without a difference of sense points to the conclusion that the author of the Sūtras had used some work of Mādhyamika philosophy other than the Mādhyamika Vṛtti of Nāgārjuna. Thus, for example, Nāgārjuna's 'गतं न गच्छते' etc. which Dr. Vidyābhūṣaṇa cites as the original of the Nyāya Sūtra 'वर्तमानादावः पततः पतितपतितस्वकाये-पपत्तेः' appears to me to be really not its original but only a parallel, the original being some other work earlier than both. Prof. Viduśekhara Bhaṭṭācārya has rightly observed: "Certainly Nāgārjuna established the Mādhyamika school. But it does not follow from it that all the materials for building the new structure were his own. He chiefly collected them from the works previous to him, such as the Prajñāpāramitā, Laṅkāvatāra", etc.

Now the Laṅkāvatāra itself clearly indicates that it is based upon older traditions of the Mādhyamika philosophy. The very mythological setting of the treatise, in which Buddha teaches the doctrine of Śūnyatā to Rāvaṇa, shows that the author wants the reader to accept the doctrine as an old heritage. Besides, it is clearly declared to have been taught by 'former Buddhas,'† which need not be taken literally, but which does point to a date long prior to the composition of the Laṅkāvatāra Sūtra. Besides, one of the passages of the Laṅkāvatāra shows that the doctrine of *Kṣāṇikā* had been criticised by earlier writers and the author had therefore to

* Of this we have numerous instances in the commentaries on the "Trividham Anumāna" which are cited by me in my paper on the subject. Moreover, in the "Laṅkāvatāra", we read the illustration गरीषि-वृक्ष-चम्पू. Is it contended that the Upaniṣad which contains the illustration of चम्पू is posterior to Laṅkāvatāra?

† "अङ्गावतारवर्णनं नै पूर्वबुद्धावतारवर्णितम् ।"

stand on his defence and explain what it really meant and what it did not mean. Thus, we read :

निर्व्यापारं क्षणिकं विविक्तं कायवर्जितम् ।
अद्वयमिदं च धर्माणां क्षणिकार्यं वदाम्यहम् ।
उत्पत्त्यनन्तरं भग्नं न वै देशेभिः बालिषाः ।

All this is not surprising if we remember that the doctrine of Kṣaṇikā, Nairātmya or Śūnyatā, is of the very essence of Buddhism, and its logical representation must have been attempted centuries before the age of Nāgārjuna and Laṅkāvatāra Sūtra. The controversy of 'Sāśvatavāda' and 'Ucchedavāda' is at least as old as Buddhism, perhaps even the Upanisads (see Bp. Up.), moreover, the very existence of a school of Buddhist thinkers who call themselves Sarvāstivādin (a sub division of the Sthaviras and one of the primitive schools of Buddhism) implies that there existed a rival school which denied that " All exists." This may be either the school of Vijñānavādin who held that "not all, but only vijñānas exist", or those who denied the existence of every thing, including even the vijñānas.†

We may therefore claim that the Buddhistic doctrines which are noticed in the Nyāya-Sūtras do not compel us to believe that they belong to a period posterior to the Laṅkāvatāra Sūtra or the Mādhyamika Vṛtti.

After quoting Dr. Keith who says " We need not, of course, take seriously the conception of Nāgārjuna as the creator of the Śūnyavāda philosophy", Dr. Randle rightly adds: "Therefore references to the Śūnyavāda in the Nyāya Sūtra

† The two doctrines were more or less inseparably bound up together, and even as late as the Nyāya Sūtra it is difficult to decide whether a particular adhikaraṇa contains a refutation of the one or the other. So also in the quotation from 'Vṛttikāra' which occurs in S'ābara Bhāṣya of the P. Mīmāṃsa Sūtras.

are not necessarily references to Nāgārjuna: unless the phrases in N. S. which are parallel to phrases in Mk. (Mādhyamika Kārikā) first originated with Nāgārjuna. It is possible to regard these as 'tags' which are repeated by Nāgārjuna from earlier S'ūnyatāvāda writers: in which case Vidyābhūṣaṇa's argument for the priority of Nāgārjuna to the N. S. passages in question and Jacobi's assumption that the date of Nāgārjuna gives the earliest limit for the composition of the Nyāya Sūtra fall to the ground."

("Indian Logic in the Early Schools" p. 18, footnote)

The principal authors of the Vaiśeṣika and Nyāya schools up to the age of Malliṣeṇa are:

1. Rāvaṇa—the author of a work known as "Rāvaṇa-Bhāṣya"† which is not extant but seems to have been known to Śaṅkarācārya.§ He is earlier than the author of the "Laṅkāvatāra Sūtra". Could it not be that the "काश्यप" of the Kārikās quoted by Praśastapāda in the section on Inference and Fallacies (".....इत्येवं काश्यपोऽस्मीन्") was Rāvaṇa, 'son of Kaśyapa'? A work consisting of kārikās or mnemonic lines would thus fall between Kanāda and Praśastapāda.

2. Praśastapāda—the author of a Vaiś. work called "Padārtha-Dharma-Saṃgraha," popularly known as "Praśastapāda Bhāṣya," which is not a regular Bhāṣya or exposition of each Vaiśeṣika sūtra but an independent work running along the lines of the Vaiś. Sūtras. In his hands the Vaiś. system has undergone much development. Among his special contributions to the system, Keith notes "his recognition in place of the seventeen qualities of Kanāda of twenty-four; the development of the doctrine of generality and particularity and inherence, which assume

† See Keith's I. L. A. p. 27 and M. M. Kuppaswāmi Śāstri's article in the Madras J. O. S. Vol. III Pt. I.

§ See Śaṅkara Bhāṣya on Br. Sūtra II. ii 11 and "Prakāṣārthavivaraṇa" thereon.

new shapes in his hands; the occurrence of a complete theory of creation in which the Supreme Lord appears as creator; and the elaboration of logical doctrine, which is particularly evident in the case of the doctrine of fallacies." As regards his date, the general view is that he belonged to the fifth century A. D. and was posterior to the Buddhist logician Dinnāga who should be referred to 400 A. D.† After examining all the pros and cons of the problem, however, I come to think that the balance of probability is in favour of Praśastapāda's priority to Dinnāga—a view which Stcherbatsky has now urged against his own theory of an earlier date.‡

3. Vātsyāyana—the author of the *N. Bhāṣya*. It is difficult to surmise which of the two viz., Vātsyāyana and Rāvaṇa, was earlier. For, the work of Rāvaṇa is lost and consequently there is no internal evidence to help us. But there is no doubt that Vātsyāyana was acquainted with the Vaiśeṣika system. For his date, see *supra*.

4. Uddyotakara—He wrote his epoch-making work—the "*Nyāya-vārtika*"—to answer the criticisms of the "bad (Buddhist) logicians who had attacked the system of Akṣapāda (Gautama)". His work has been very helpful in reconstructing the history of mediaeval Buddhist Logic (See Randle's "*Fragments from Dinnāga*"). Bāṇa, a contemporary and court poet of King Harsa (A. D. 620-644), mentions Subandhu's "*Vāsavadattā*", and the latter refers to Uddyotakara; consequently Uddyotakara cannot be later than the first half of the seventh century and was probably a little earlier.

5. Vācaspati Miśra—an author of great versatility and depth of thought. He has written works on *Sāṃkhya*, *Yoga*,

† Keith's *I. L. A.* p. 27.

‡ See my Introduction to the "*Nyāya-praveśa*" Part I (G. O. S.) pp. xv to xxi where the problem has been fully discussed.

Vedānta and P. Mīmāṃsā. These are: "Nyāyaśūci-nibandha," "Nyāyavārtikatātparayatiṅkā", a commentary on Uddyotakara's "Nyāya-Vārtika"; Sāṅkhyatattvakaumudī, a commentary on Īśvarakṛṣṇa's "Sāṅkhyakārikā; "Tattvavaṇśārādī", a commentary on "Vyāsa-Bhāṣya" on Patañjali's "Yogasūtras"; "Vidhiviveka" and "Nyāyakanikā", both works of P. Mīmāṃsā. He flourished in the ninth century (about 850) A. D., as appears from the date given in his Nyāya-śūcinibandha, 898—which has been understood to be the Vikrama Samvat year corresponding to 841 of the Christian era.

6. Bhāsarvajña—author of the "Nyāyasāra". This work is noteworthy because of its giving a distinct place to S'aivism within the framework of Logic. This association was hitherto an historical accident due to the writers on Nyāya and Vaiśeṣika being Śaivites in religion. In the Nyāyasāra, S'aivism for the first time finds a distinct place in the system. The work is further important for our purpose, as Mallisenī quotes in one place the "Nyāyabhāṣana" which is a commentary on the "Nyāyasāra", and is referred to by Ratnakīrti, a Buddhist writer of the tenth century.

7. Udayana or Udayanācārya:—He has written several works both on Nyāya and Vaiśeṣika, though separately. These are: "Lakṣanāvalī", a book of logical definitions; "Kiraṇāvalī" a commentary on Praśastapāda's Vaiś. Bhāṣya; "Nyāyavārtikatātparaya-parīśuddhī", a commentary on Vācaspati's N. Vārt. Tātparaya; "Kusumāñjali", a famous work on the proofs of the existence of God and allied questions such as life before and hereafter, being a counterblast to the "Īśvarabhāṅga-kārikā" of Kalyāṇaraksita, a Buddhist writer of the 9th century, and "Ātmatattva-viveka", a work on the nature of the soul in which the author criticises the Buddhist doctrines of Apoha, Kṣanabhāṅga and S'ruti-aprāmānya. His date is definitely fixed at 984 A. D. on the evidence of his own statement in his "Lakṣanāvalī". He brought fresh vigour to the Nyāya school and is very frequently quoted by later writers as a great

authority on the tenets of that school which was now being amalgamated with the Vaiśeṣika. Besides being a logician and a metaphysician he was a religious teacher of the S'aivite school. It may be noted in passing that just as the Sāṃkhya was associated with Vaiṣṇavism, Yoga partly with S'āktism, so was Nyāya-Vaiśeṣika with S'aivism. The last fact—of the association of Nyāya-Vaiś. with S'aivism—has been duly noted by the Jaina author of the "Śaḍdarsāna—Samuccaya". (See Notes).

8. Śrīdhara, the author of the "Nyāyakandali," a very important work written as a commentary on Praśastapāda's Bhāṣya of the Vaiśeṣika system, and freely extracted in the *Syādvādamānjarī*. He composed this work, as he tells us, in A. D. 991.

9. Jayanta—the author of the "Nyāyamañjarī",—a full and free exposition of the important principles of the Nyāyadarśana, along the lines of the Sūtras. Jayanta could not have lived earlier than the 9th century since he quotes Vacaspati (841 A. D.); neither could he be later than the 12th century as he is referred to in the "Syādvāda-ratnākara" by Devasūri (1086-1169 A. D.); and by Ratnaprabha (1181 A.D.) in the "Ratnākara-vatārika," who was an elder contemporary of Hemacandra. A few verses from Jayanta's "Nyāyamañjarī" have been extracted by Malliṣena under Stanza VIII. Like Udayana, he too opposes Kalyāṇarakṣita and Dharmottara.

10. Gaṅgeśa.—The author of the "Tattvacintāmaṇi", in which the logic of the Nyāya darśana attains its final shape. He (A.D. 1150-1200) was the founder of the Nuddea (Nava-dvīpa) school of "Navya-Nyāya," which in the subtleties of its logical definitions went far beyond the founder of the school. But the development of the new school is later, and therefore it is of little interest to us as readers of the "*Syādvādamānjarī*."

(5) *Pūrvamīmāṃsā* :—As the *Vaiśeṣika* was engaged in determining the properties of things, and the *Nyāya* in formulating the principles of Logic, the main function of the *Pūrvamīmāṃsā* school—which is demonstrably older than both—was to lay down the principles of Interpretation, originally that of Vedic texts relating to the Sacrifice. But its constant contact with rival systems which attacked the authority of the Veda drew it into the arena of epistemology and metaphysics. Thus, from the 'Vṛtti' of the 'Vṛttikāra of the *Pūrvamīmāṃsā*'. Whom Śābarasvāmin, the *Bhāṣyakāra* of the *P. Mīmāṃsā Sūtras*, quotes, we observe this new element in the *darśana*, which has been further developed by *Prabhākara* and *Kumārila* and their later exponents *Śālikanātha* and *Pārthasārathimishra*. While the epistemological and metaphysical problems were foreign to the original purpose of *Mīmāṃsā*, the system found its natural development in the direction of logic, with the result that the *Mīmāṃsā* came to be called also "*Nyāya*," and was the parent of what is now known as the "*Nyāya-darśana*".* But the great popularity of the *darśana* and its importance as a philosophical system date from the time of its revival under *Kumārila*, who criticised many of the favourite doctrines of Buddhist philosophy with great vigour and dialectic skill.

The principal writers of this school are :—

1. The "*Vṛttikāra*," to be identified with *Upavarṣa* or *Bodhāyana*.†

2. The *Bhāṣyakāra*, *Śābarasvāmin* ‡ His quotation from

* The ten-membered syllogism which *Vātsyāyana* notes in his commentary on I. i. 32 seems to be an early effort of the *Mīmāṃsā* school in this line.

† After *Jaimini*,—the *sūtrakāra* of *P. Mīmāṃsā*. To both of these is attributed a commentary on the two (*Pūrvā* and *Uttara* or *Karma* and *Brahma*—) *Mīmāṃsās*.

‡ See Keith's "*Karmamīmāṃsā*" p. 9: *Madras J. O. R. Vol. I. Part III*—"Vṛttikāragrantha" By Dr. A. Sankaran,

"Vṛttikāra" and the latter's reference to 'S'thanyavāda' and 'Nirālambanavāda' of the Buddhists, Nāgārjuna etc. suggest "that 400 A.D. is the earliest date to which he can be assigned." The force of this argument, however, has much diminished since these schools are now dated before Nāgārjuna and Vasubandhu.

3. Prabhākara and Kumārila. They belong to the 7th or 8th century A. D. Their relative chronology is a much debated problem which is still unsettled.* The latter who wrote "Vārtikas" or supplementary commentaries called the "Śloka-vārtika" and "Tantra-vārtika" on Śābarasvāmī's Bhāṣya is particularly famous for his strong criticism of Buddhist logic and philosophy. He was generally supposed to belong to the latter half of the 7th century A.D., and was believed to be an elder contemporary of Śaṅkarācārya. This date, however, has now been pushed back a few decades in the light of a recent publication in the G. O. S. For, while his criticism of Dharmakīrti who flourished in the first half of the 7th century A. D. furnishes the upper limit of his date, the lower limit is supplied by references made to his views by Śāntaraksita, the author of the "Tattva-saṃgraha" who is

* A review of the arguments of both sides is impossible within the space at our disposal. See Das-Gupta's "Indian Philosophy" p. 69; Keith's "Karmamīmāṃsā" pp. 9-10; Dr. Ganganath Jha's "Prabhākara school"; Prof. Kuppuswami Sāstri's paper in the Proceedings of the Second (Calcutta) Oriental Conference, "Introduction to Pūrvamīmāṃsā" by Pasupati-nāth Sāstri; "Introduction to Prabhākara-Vijaya" by Pt. Ananta Kṛṣṇa Sāstri; and "Kumārila and Prabhākara" by Pt. Chignaswami Sāstri; "Prabhākaras: Old and new" by Prof. Hiriyanna, Madras J. O. R. Vol. IV Pt. II.

† See Dr. K. B. Pathak's article in the Journal of the Bombay Branch of the R. A. S. Vol. XVIII.

'full of Kumārila' and lived in the first half of the 8th century A. D.†

Other important writers on Pūrvamīmāṃsā are later than Hemacandra and Mallisena and consequently we need not note them here.

(6) The Philosophy of "Vedānta," like that of (Pūrvā-) Mīmāṃsā, is at once old and new. As the name signifies the philosophy originates from the Upaniṣads, the end ('anta') or conclusion ('siddhānta') of the Veda. But its great popularity is due to its revival under S'aṅkarācārya in the 9th century A. D. It is called "Brahma-mīmāṃsā" as opposed to "Karma-Mīmāṃsā," or "Uttara-Mīmāṃsā" as opposed to "Pūrvā-Mīmāṃsā." This difference of nomenclature is founded upon the difference of view of the relation of the one system to the other. S'aṅkara considers 'Karma' and 'Jñāna' to be essentially inconsistent and therefore rejects the claim of the 'Karma-Mīmāṃsā' to be regarded as a necessary antecedent to 'Brahma-Mīmāṃsā.' It is probably that the two were treated at one time as parts of a single study. As Bodhāyana has remarked "संहितवेत्तः सदा बहु". There can be no point, however, in the remark that the two form one continuous whole, unless the two were really separate but were to be joined, or a doubt had been cast on their continuity before the time of Bodhāyana. That the two must have originated separately admits of little doubt. But later a tendency towards syncretism must have set in, which accounts for the above remark of Bodhāyana; and this is further corroborated by the fact that Upavarṇa commented on both of them and thus practically treated the two as parts of a single whole. It should be noted, however, that this does not make the two really one, since they have originated in fundamentally different types of thought, and are ascribed to different writers.

† Dr. B. Bhatīnācārya's foreword to the "Tattva-saṃgraha"
Vol. I p. LXXXIII (G. O. S.).

The "Sûtras" of the Vedânta darśana which are ascribed to Bâdarâyana are presumably old, but the work as it stands at present would seem to be posterior to post-Christian Buddhist schools which it criticises †. Some attempt has been made§ to show that the sûtras relating to the criticism of Buddhism, like similar sûtras of the Nyâyadarśana, if correctly interpreted, would appear to refer to S'ûnyavâda and not to Vyjñānavâda, and therefore their date must fall between that of Nāgārjuna and Vasubandhu. But this argument has lost its point, since as already remarked evidence is growing to show that Vyjñānavâda existed even before Vasubandhu, and probably S'ûnyavâda also before Nāgārjuna. The underlying assumption that a particular 'Vâda' began with its 'Ācārya' may well be set aside, for, an 'Ācārya' is not an originator but only a promulgator of the doctrines of his school. But the bulk of the Sûtras, since the Sāmkhya which they criticise is atheistic, cannot be dated earlier than the later Mahābhārata period when the Sāmkhya had begun to gravitate towards atheism.

The only doctrine of "Vedânta" which Hemacandra and Mallisena have noticed is that of Śaṅkara's school, and there again that of "Māyā" only, which Śaṅkara and his grand-teacher—Gauḍapāda—are said to have borrowed from Buddhism. There can be no doubt that the language of Gauḍapāda's "Kārikās" in certain places savours of Buddhist influence, but there is a fundamental difference between the Vedāntin's "Brahman" and the Buddhist's "Śūnya", which cannot be ignored. As regards Śaṅkarācārya also, a similar

† A reference to "Brahma Sûtras" is to be found in the "Bhagavadgita" ["ब्रह्मसूत्रप्रदेश्यैव हेतुमद्विनिमित्तैः"]. That this work could not have been the same as the "Brahmasûtras" which we have at present is beyond question. But it is difficult to decide whether it was the nucleus of the work which we now have or was entirely different.

§ By Jacobi in the article mentioned above.

charge has been made,* but it does not seem to be well founded. The doctrine of "Māyā" is only a description by analogy of "Nirupākhyatā," and the latter is implied in the antinomy which is said to surround the nature of Brahman in the Upaniṣads and is distinctly declared in the Bh. Gītā which says "न सत्त्वासदुच्यते." Moreover, in tracing the doctrine to the Buddhist source, the originality of the latter is taken for granted. It has never been investigated whether the word 'संदृष्टि' of Mahāyāna Buddhism could carry any sense unless there was a Reality which was 'संदृष्ट' i. e. covered or obscured, and whether 'सदृष्ट' could mean such a Reality at all. Is not the word 'संदृष्टि' suggested by the "अपाहृत्य" of "हिरण्येन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम् । तत्त्वं पूर्णपाहृत्य सत्यमनोव दृष्टये ।" and "विदृष्टते" of "तस्यैव आत्मा विदृष्टते तदे स्यात् ॥"? Moreover, is not 'नामरूप' of the Buddhist 'chain of causes' a reminiscence of the same word or words occurring in the Upaniṣad? Besides, in the "Kathāvatthu" ("Points of Controversy"—P. T. S.) where the question "whether Matter is subjective" is discussed, the word used is 'sārammaṇa' (= skt sārāmbhāṇa) and the commentator there notes the two meanings of the word 'sārammaṇa'—a word which comes down from the famous text of the Upaniṣadic Idealism, viz., "वाचारम्भणं विज्ञापे नामवेदे बुद्धिकेत्येव सत्यम्" (Chândogya), which is the sheet-anchor of Śaṅkara's Vedānta.

It should be remembered in this connection that Mahāyāna Buddhism was a development of the original Buddhism under the influence of Brahmanism and local creeds; and that the dialectical method of the Mādhyamika school was anticipated in the earlier speculations relating to the nature of Brahman, in the Syādvāda of the Jains, and in such pre-Buddhist thought as that of Samjaya recorded in the Buddhist canon.

* That he has been called 'प्रच्छन्नबौद्ध' is no proof of his being really so. It is after all an argumentum ad baculum which is not meant to be taken seriously.

The philosophical literature of Vedānta is immense. It can be classified, however, under the following heads:

- (1) Philosophy of the Upaniṣads.
- (2) The Vedānta of the post-Upaniṣadic period of the Mahābhārata and the Bhagavadgītā.
- (3) The Vedānta of the Sūtrakāras—first, that of the predecessors of Bādarāyaṇa, such as Audulomi, Āsmarathya, Kāśakṛtsna etc., and afterwards that of Bādarāyaṇa.
- (4) The Vedānta of pre-Sāṅkara commentators of the Upaniṣads and the Sūtras—such as the Vṛttikāra etc.
- (5) The Vedānta of S'āṅkara.
- (6) Post-S'āṅkara Vedānta of his followers.*
- (7) The Vedānta of the other Ācāryas, such as Rāmānuja, Vallabha and Madhva, and of minor teachers, such as Vijnānabhikṣu, which differed radically from that of S'āṅkara and flourished side by side with that of his followers.†

It would be going too far beyond the scope of this section if we were to enter into the chronology and the teachings of these schools, especially because Hemacandra and Mallisena had mainly concerned themselves with a single problem of Vedānta—viz., the Māyāvāda—which is the characteristic feature of the Vedānta of S'āṅkara.

Among the post-Bādarāyaṇa and pre-S'āṅkara Vedāntins we may note:

1. Bodhāyaṇa—the Vṛttikāra of the Brahmasūtras of Bādarāyaṇa. Some identify him with—

* For a summary of the Vedānta of the followers of S'āṅkara and their dates see Dr. Das-Gupta's "History of Indian Philosophy" Vol. II.

† For the minor schools of Vedānta, before and after Sāṅkara, see Prof. Hiriyanna's articles in the Madras Journal of Oriental Research.

2. *Upavarsa*—who is said to have written a commentary on the *Pūrva* and *Uttara-Mīmāṃsā*s. Sufficient evidence in favour of the identification of *Bodhāyana* with *Upavarsa* is, however, wanting. Both of these must have flourished before the Christian era, if the nucleus of the *Bādarāyana sūtras* is distinguished from their present form.

3. *Draṁiḍācārya*—an *ācārya* who belonged to the *Dravida* country.

4. *Ṭaṁka*—who is also supposed to be the same as *Ātreya* or *Brahma-nandin*—and is known as “*Vākyakāra*”.

5. *Bhartṛprapañca*—Like *Auḍulomi* he stood for the doctrines of “*Bhedābheda*” and “*Brahma-Parināma*”. His identity with *Bhartṛhari* is doubtful.

Among the early exponents of the *S'āṁkara* school we have—

6. *Mandana*—Different from ‘*Mandana-miśra*’ who, if we are to believe a late tradition, was a pupil of *Kumārila* and a great *Pūrva-Mīmāṃsist* whom *S'āṁkarā* vanquished in a debate and converted to *Vedāntism*. There was one *Mandana* who was a *Vedāntin*. He was probably a contemporary (A.D. 800) of *Śāṁkara* (who died in A. D. 820), and advocated an extreme form of subjective Idealism or Solipsism, which was revived later by a *S'āṁkara Vedāntin*, the author of the *Vedānta-Siddhānta-Muktāvali*. He composed *Brahmasiddhi* and several other works of importance.

7. *Sureśvara*—(circa 820 A. D.) said to be the name of *Maṇḍanamīśra* after he became a *saṁnyāsin* and a disciple of *Śāṁkarācārya*, according to the tradition of the “*Sāṁkara-Digvijaya*”. At any rate, he is not to be identified with *Mandana*, the solipsist, from whose view *S'ureśvara*'s is distinguished carefully by *Sureśvara*'s pupil *Sarvajñamuni*, the author of the “*Sāṁkṣepa S'āṁkara*”, and by his commentator. He was the author of *Bṛhadāraṇyaka Bhāṣya Vārtika* and

Naïskarmyasiddhi—works of great importance in the history of Śāṅkara Vedānta.

8. **Padmapāda**—(circa 820 A. D.) another disciple of Śāṅkarācārya who wrote a work called “**Pañcapādikā**”. On it Prakāśatman wrote “**Pañcapādikā-vivaraṇa**” about 1200 A.D., and the latter received a commentary from Vidyāranya (1350 A. D.) called “**Vivaraṇa-Prameya Saṁgraha**”.

A little later, but still ranking among the early Śāṅkarites are:—

9. **Vācaspati-miśra**—(about 840 A. D.) the famous writer on Śāṅkhya, Yoga, Nyāya, Pūrva-Mīmāṃsā and Vedānta. His great work of the last school is a valuable commentary on Śāṅkara's S'ārīraka Bhāṣya of the Vedānta Sūtras, named **Bhāmati** after his wife.

10. **Sārva-jñāta Muni** (900 A. D.)—a disciple of Sureśvarācārya and a younger contemporary of Vācaspati-miśra. His famous work “**Samkṣepa-S'ārīraka**” is more than a mere abridgment of Śāṅkara's S'ārīraka Bhāṣya as it modestly calls itself.

To the later Śāṅkara schools belong:—

11. **Prakāśārtha**—a work of the 11th or 12th century A. D. It is a commentary on Śāṅkara S'ārīraka Bhāṣya, and has been commented upon in a work of about 1200 A. D. called “**Prakāśārtha vivaraṇa**”.

12. **S'ri Harṣa**—(1150 A. D.) the author of the famous “**Khandanakhandakhādyā**”, a work full of the subtle dialectics of Vedānta composed in the interests of “**Anirvanīyatābhyañgi**” Vāda.

13. **Prakāśatman** (1200 A. D.)—the author of **Pañcapādikā-vivaraṇa**.

14. **Ītsukhācārya**—(1220 A. D.)—the author of the famous “**Ītsukhī**”, a work which is much admired in the school of Śāṅkara Vedānta.

15. Vidyāraṇya (1350 A. D.)—the greatest name in the history of later Sāṃkara Vedānta, and mediaeval Brāhmanism. He wrote a commentary called "Vivaranapremeyasamgraha" on the "Pañcapādikāvivarana" of Prakāśātman, Pañcadaśī, a comprehensive work on S'āṃkara Vedānta written in verse in a popular style, and "Jīvanmuktiviveka", a valuable work on Vedāntic life.

Among the latest representatives of S'āṃkara Vedānta we have to note—

16. Madhusūdana Sarasvatī—the author of the famous "Ādvaitasiddhi" and a commentary on the Bhagavadgītā and some Bhakti works. He lived in the early part of the sixteenth century.

17. Prakāśānanda—the author of the famous "Vedānta Siddhānta-Muktāvalī" lived in the latter half of the 16th century. He is a powerful advocate of "Dr̥stīr̥stivāda"—or pan-egoism an extreme form of idealism preached in Yoga-Vāsistha and by Maṇḍana. (See supra)

18. Appayadīkṣita—a great writer of the seventeenth century on Alāṃkara, Vedānta and of numerous Bhakti works; the author of the "Siddhāntaleśa", a digest of Sāṃkara Vedānta which is a monument to his vast knowledge of Sāṃkara schools and his wonderful power of abridgment.

It will be remembered that in tracing the logical evolution of darśanas we dealt with Brahmanical systems only. We omitted Buddhist and Jaina darśanas from the account not because they were in any way less important, but because they did not constitute links in the same logical chain. No historical account of Indian philosophy, however, can be complete without a statement of the essential tenets of the Buddhist and Jaina darśanas and of the stages through which they have passed. A short note on the Lokāyata or Cārvaka should also be added, since it has been noticed both by Hemacandra and Malliṣeṇa in our book.

(7) **Buddhism**—The teachings of Gautama Buddha, the historical founder of Buddhism, are supposed to have been embodied in the "Tipitaka", or the three Baskets of the Pāli canon, consisting of Sutta, Vinaya and Abhidhamma. The last is undoubtedly later than the other two, but even these in their present form belong linguistically to the age succeeding that of Aśoka's Edicts, and are thus divided by several centuries from the original source. Attempts have, therefore, been made to reconstruct Gautama's original teachings* as distinguished from those attributed to him in the Pāli canon. But like all reconstructions, this is based upon certain assumptions†

* See "Śākya or Buddhist origins" by Mrs. Rhys Davids.

† Stcherbatsky rejects this method. He writes "It is thus assumed that there has been a primitive Buddhism, very much different, even, as it would seem, quite contrary to what later on finds its expression in the Pāli canon. Pessimism, Nihilism, Soul-denial, psychology without a Soul, annihilation as ultimate end, all those features that mark out Buddhism among other religions, Indian as well as non-Indian, did not exist. It was the Buddhism of the Buddha himself which was so radically different from anything that appeared later in historical times, as Buddhism. The consequence of this hypothesis of a simple creed preceding historical Buddhism is an attempt to interpret the latter in the light of the former". Dr. Stcherbatsky thus rejects the hypothesis of 'a simple creed' of Gautama preceding historical Buddhism and regards the founder as a speculative philosopher whose philosophic position he defines as follows:—

"As far as we can understand his [Gautama Buddha's] philosophical position, it seems that he was deeply impressed by the contradiction of assuming an eternal, pure, spiritual principle which, for incomprehensible reasons, must have been polluted by all the filth of mundane existence in order, later on, to revert to its original purity. He was thus led to a denial of every permanent principle, Matter and Mind

which we fear go too far. This much, however, can be safely asserted—that Gautama Buddha was primarily an ethical teacher, and not a speculative philosopher, whose ethical teaching was based not on a system of theology or metaphysics but on psychology—or to be more definite, on the psychology of Pain with which all sentience was bound up. In the interests of this particular type of ethics, he asserted certain propositions which, in the course of time, came to be understood too literally by his followers, who supported them by arguments which involved them in controversies with Brāhmanas and Jains. For example, one great error which

appeared to him as split in an infinite process of evanescent elements (dharmas), the only ultimate realities, beside Space and Annihilation. The conception of an impersonal world-process was probably prepared by the idea of an impersonal unique substance of the world, as developed in the Upanisads. The analysis of the world into its elements of Matter and Mind was probably, to a certain extent, prepared by the work of the Sāṃkhya school. The originality of Buddha's position consisted in denying substantiality altogether, and converting the world-process in a concerted appearance of discrete evanescent elements. Forsaking the Monism of the Upanisads and the Dualism of the Sāṃkhyas, he established a system of the most radical Pluralism. That the essence and the starting-point of Buddhism were speculative appears very clearly, if we give credit to the records about the other wandering teachers who were the contemporaries of Buddha and often engaged in controversies with him. The questions at issue between them were of a speculative nature. Ethical questions, the explanation of retribution, were predominant, but they always were narrowly linked together with some system of ontology and some doctrine of a Final Release."—Stcherbatsky's "Conception of Buddhist Nirvāṇa" pp. 2-5.

I do not think Dr. Stcherbatsky is right in his view that Gautama Buddha was essentially a speculative philosopher.

Gautama Buddha found to be, the root of all evil was belief in an entity called *Ātman* which engendered selfishness both in this world and the world hereafter. Belief in *permanence* and *reality* of the world with its many supposed joys was another hallucination which gave rise to longings of all sorts, including thirst for life and its pleasures. Gautama declared that all was painful (दुःख), all was transitory (दृष्टिक), all was emptiness, that is to say, nothing at all (सुख), or nothing but ideas (प्रज्ञा or विज्ञान), or a mere creation of mental habits (वृत्ताना), or imagination (विकल्प). All these doctrines which in their rudimentary form may well be supposed to be part of the original teaching of Gautama Buddha and which are clearly stated in the Pāli canon, are elaborately treated in the third and last stage of the history of Buddhism—that known as "Mahāyāna" or "Sanskrit Buddhism" which is the only form of Buddhism known to most of the Brāhmana and Jaina writers.

Of the three stages into which the history of Buddhism is divisible viz.—

(1) Original teaching of Gautama Buddha,

(2) Buddhism of the Pāli canon and

(3) Sanskrit Buddhism,

it is the last with which we as students of *Syādvāda*manjari are concerned.

Its principal schools are those of—

(1) The *Vaiśhāṅikas*—the followers of the 'Vibhāṣā' or commentaries, who declare that *all* is real;

(2) the *Sautrāntikas*, or followers of the *Sūtras* or texts, who hold that the external world is not directly perceived but only indirectly inferred from the images which it creates in the mind;

(3) the *Yogācāras*—who assert that ideas are the only reals, there being no external reality either directly perceived or mediately inferred. They are so called because their leaders incidentally practised Yoga, and their idealism was naturally suggested by this practice which is mainly concerned with mental life.

(4) the *Mādhyamikas*—who deny reality of both the ends, being (*bhāva*) and non-being (*abhāva*), and affirm it of the centre (*सत्य*) only, which is neither being nor non-being but simply 'śūnya' or Emptiness.

According to a tradition referred to by Mr. Sogen, "the *Vaibhāṣikas* arose in the third century after Buddha's death; the *Sautrāntikas* in the fourth; the *Mādhyamika* school, as *Aryadeva* states, came into existence five hundred years after the *Nirvāṇa* of Buddha; and *Asaṅga*, the founder of the *Yogācāras* or the *Vijñānavādins*, is, at least, as late as the third century of the Christian era." This chronological order was till lately generally accepted; the *Mādhyamikas* and the *Yogācāras* were supposed to be later than the first two, and as between them the *Mādhyamika* was considered earlier than the *Yogācāra* in accordance with the relative chronology of their respective *ācāryas*, viz., *Nāgārjuna* and *Asaṅga* or *Vasubandhu*. The fallacy of arguing from the date of the *ācārya* to the date of the originator of the school is obvious; for *ācāryas* are only propagators and not the founders of their schools. As I have already shown,* *Vijñānavāda* existed long before the time of *Asaṅga* and *Vasubandhu*, and so there is no reason to make it posterior to the *Śūnyavāda* of *Nāgārjuna*. From the position of the *Sautrāntika* who is half an idealist, the next step is naturally to that of the *Yogācāra* who is a complete idealist,† rather than to the *Mādhyamika* who is a Nihilist.¶

* See Supra p. xxv.

† Curiously, this historical sequence of Buddhist darśanas agrees with the mental evolution of *Vasubandhu*, 'who began his career as a *Vaibhāṣika* or *Sarvāstivādin*,' but 'had strong *Sautrāntika* sympathies' and was 'later converted by his eldest brother *Asaṅga* to the *Yogācāra* school'.

¶ For a contrary opinion see Keith's "Buddhist Philosophy" p. 228.

(8) **Cārvāka**—Of the systems which have been criticised in the “*Dvātrīṃśikā*” and the “*Syādvādamanjari*”, the last but not the least interesting is that of the “*Cārvāka*”, ‘the philosopher of alluring speech’ (चरवाक) or ‘one who swallows’ (from चर्व), that is, nullifies the distinctions of virtue and vice. The system is also known as ‘*Lokāyata*’ i. e., the philosophy of worldly life. By a curious irony the origin of this school is attributed to *Brhaspati*, the preceptor of the gods. He is said to have invented it in order to delude *asuras* or *daityas*, the enemies of gods. Probably the system was founded by one *Brhaspati*, who is not to be identified with *Brhaspati*, the ‘lord of Prayer’ of the *Veda* or the preceptor of the gods of the later *Itihāsa* and *Purāṇas*. Or, it may be that the philosophy of the *asuras*, that of a comfortable worldly life, with its numerous discoveries of crafts and means of producing wealth, was naturally attributed to one who was considered to be the store of all knowledge, viz., *Brhaspati*, the preceptor of gods. This *Lokāyata* system which degenerated later into quibbling sophism and a low form of epicureanism was originally ‘Nature-lore’—freely recognised as a branch of Brahmanical learning, which included ‘wise sayings, riddles, rhymes, and theories handed down by tradition as to cosmogony, the elements, the stars, the weather, scraps of astronomy, of elementary physics, even of anatomy and knowledge of the nature of precious stones, and of birds and beasts and plants.’ It figures as a respectable branch of learning in *Kauṭilya*’s “*Arthasāstra*” which refers to an earlier school of the ‘followers of *Brhaspati*.’ A work on ‘*Arthasāstra*’ called ‘*Brhaspati Sūtras*’ is available, which after enumerating such wealth-producing avocations as agriculture, cattle-breeding and commerce, says that in the matter of the acquisition of wealth ‘*Lokāyata*’ is the supreme *sāstra*. The philosophic background of this science of worldly life is to be traced to the materialistic outlook which was known even in the age of the *Upaniṣads*.§ Later,

§ See the Dialogue of *Maitreyi* and *Yājñavalkya*, where

it a became a definite school of thought attributed to one Ajiṭa Keśakambalin, which is duly noticed in the "Sāmañña Phala Sutta" of the Buddhist canon. This teacher is there reported to have taught his doctrine, which closely resembles that of the Cārvāka school, as follows: "There is no such thing, O King, as alms or sacrifice or offering. There is neither fruit nor result of good or evil deeds. There is no such thing as this world or the next. A human being is built up of the four elements. ("नत्थि दिवं चित्तं हृतं.....सकटदुष्पदानं कम्मनं फलं विपाको...अयं लोको परो लोको...चतुर्महाभूतिको अयं पुरितो".....) When he dies the earthy in him returns and relapses to the earth, the fluid to the water, the heat to the fire, the windy to the air, and his faculties pass into space...It is a doctrine of fools, this talk of gifts. It is an empty lie, mere idle talk when men say there is profit therein. Fools and wise alike, on the dissolution of the body, are cut off, annihilated, and after death they are not." At a later stage in Buddhist and Jaina works this school of the Lokāyatika or Cārvāka is condemned as the school of sophists ('Vaitandikas'). It seems that just as Science and Atheism-cum-Materialism are not essentially identical, and yet they have often conalesced in the history of Western thought, so the Lokāyata (Nature-love and economics) and the Cārvāka (episcureanism) in India, though originally different, became one at a later stage. Brhaspati Sūtra co-ordinates the Lokayatas or Laukayatikas with the Kāpālikas, and Gunaratna, a commentator of "Saṅghaśāstra Samuccaya" refers to the Kāpālikas as one of the two schools of 'Nastikas', that is, Lokāyatas or Cārvākas; one of which, it is said, recognises four elements and the other five.

The history of the system can be divided into the following stages:—

Maitreyi is said to have looked aghast when Yājñavalkya remarked that at the time of death man was absorbed in the elements and nothing remained behind,

(1) The Upaniṣad period (Vide the Dialogue of Yājñavalkya and Maitreyi).

(2) The early Buddhist period (Vide the account of the philosophy of Ajita Keśakambalin, the Materialist, in the Sāmañña Phala Sutta).

(a) Lokāyata—i. e. Nature Lore or Physical Science (Vide Dialogues of Buddha S. B. B. Vol. II. p. 166).

(b) Brhaspati's and Kauṭilya's Artha-śāstra i. e. Science and art of producing wealth.

(3) Later Buddhist period—when the Lokāyatas were stigmatized as sophists indulging in irresponsible arguments and quibbles.

(4) Association with immoral and superstitious life e. g. that of the Kāpālikas. (Vide Guṇaratna's commentary on the Saṃdarsana Samuccaya).

(9) Jainism—Jainism is par excellence *the* doctrine of ahimsā—ahimsā not only of physical life but also of intellectual outlook (darśana). In the latter, moreover, it did not stop short at a mere negative attitude of toleration towards other schools, but took the positive step of investigating *how* each of those schools erred. As a result it came to the conclusion that the errors of those schools were only *partial truths* as seen from particular angles of vision—that none of them was wholly wrong, and if each of them would see things from the point of view of the opponent as well as from their own, there would be perfect harmony all round. The principle of the relativity of knowledge which constitutes this doctrine is an important discovery; yet, in its general form, it is not such as might not occur to common sense. Consequently, we are not surprised that in the "Udāna Sutta" of Pāli Buddhism there occurs a story—the "Parable of the Blind Men and the Elephant"—

* Pāli जलवन्धवर्गो=Skt. जलबन्धवर्गः—the Section of "The Born Blind."

where certain blind men are said to have come by an elephant and when asked to describe the shape of the animal, each of them gave a description according to the particular limb which he happened to have felt.†

This general principle of Relativity and Consistency of Contradictories has been tacitly admitted in their systems both by Brāhmana and Buddhist writers, but they know not what they think, says the Jaina. The original contribution, therefore, which Jainism may be said to have made to Philosophy as a result of what I have called their attitude of 'intellectual ahimsā' is its investigation of the different angles of vision or Pathways to Reality (वयस) and its formulation of the doctrine of the Possibility (स्याद्वाद) of apparent contradictories in a real whole. According to Jainism, while its own 'darśana' visualises the *whole* truth ('सकलदेव') other darśanas possess only the gleams of the *broken* light ('विकलदेव'). Both these doctrines, the Nayavāda and the Syādvāda are varieties of Anekāntavāda, i. e. the doctrine of the many-sidedness of Truth. But beyond this there is nothing in common between them, and consequently they do not represent two stages in a single movement of thought, and must therefore be traced to separate origins united in a common viewpoint. Of the two, it is difficult to decide which is earlier. That both of them are anterior to the rupture of Jainism into Śvetāmbara and Digambara about the first century of the Christian era admits of little doubt; for, in spite of the differences of the two sects regarding the Jaina canon, they both uphold the Nayavāda and the Syādvāda. Of the two the Nayavāda would seem to be earlier by reason of its comparative simplicity, and this view is in harmony with the fact that Umāsvāti, the author of the Tattvādhigama Sūtra (First century A. D.), while he refers to the different

† इमेसु किर सज्जंति एके समण ब्राह्मणा ।

विग्गहं नं विवदंति जना एकांगदस्सिनो ॥—Udāna.

—एकांगदस्सिनो those who see a single limb only.

kinds of Nayas,* makes no mention of the Syādvāda and its seven propositions.† And yet it is highly probable that the Syādvāda existed long before his days. We find the doctrine in an earlier, or possibly erroneous or misunderstood form, recorded in the Buddhist Suttas, where, however, it is not attributed to the 'Nigganṭhas' or Jainas but to 'some recluses and Brāhmanas'. This would show that the doctrine had possibly non-Jaina beginnings. There, referring to a class of thinkers whom the speaker characterizes as 'amarāvikkhepi-kas', that is 'eel-wrigglers' or equivocators, Gautama Buddha says: "Thus fearing and abhorring the wrong in an expressed opinion ('सुखावात्मनः'), he will neither declare anything to be good, nor to be bad, but on a question being put to him on this or that, he resorts to eel-wriggling, to equivocation and says: 'I do not take it thus, I don't take it the other way. But I advance no different opinion. And I don't deny your position. And I don't say it is neither the one nor the other.'

Thus does he equivocate, and in like manner about each of such propositions as the following:

- (a) 1. There is not another world.
- 2. There both is, and is not another world.
- 3. There neither is nor is not another world.
- (d) 1. A man who has penetrated to the truth continues to exist after death.
- 2. He does not.
- 3. He both does, and does not.
- 4. He neither does, nor does not.

* नैगमसंमहस्यवशात्सुब्रह्मसंन्या नयाः । T. S. I. 34.

† The T. Sūtra which is supposed to refer to the subject is अविज्ञानविज्ञानसिद्धेः (T. S. V. 31), which however refers only to the general principle of Relativity or Anekānta. In the Bhāṣya, three of the seven propositions are mentioned, viz. affirmation (सद्), denial (असद्) and indescribability (अवकल्प्य), yet not all the seven.

In the "Sāmaṇṇa-Phala Sutta" ("The Fruits of the life of a Recluse"),* another work of the Buddhist Pāli canon, the same kind of prevarication is attributed to one Saṅjāya of the Belatṭha clan, who said: "If you ask me whether there is another world—well if I thought there were, I would say so. And I don't think it is other-wise. And I don't deny it. And I don't say there neither is nor is not another world."

These passages at once put one in mind of the Jaina "Syādvāda". It is possible that the Buddhist here does injustice to the school which in answer to certain definite questions refused to commit itself to a definite proposition, because in its opinion the proposition would convey only a partial truth and would consequently be 'सुसम्भवं'. It does not necessarily prove that the positive side to the doctrine was wanting. If, however, in view of the fact that the doctrine is attributed to the 'recluses and Brāhmanas' we hold that it could not have been the "Syādvāda" of the Jainas, it must be understood as an early reference to the 'anirvacanīyatāvāda' of the Vedāntin, which led to the "Syādvāda" of the Jaina as the next positive step.

The teaching of Mahāvīra Svāmin, like that of Gautama Buddha, was primarily ethical, and consequently logic and metaphysics may well be expected to occupy a subordinate place in the early Jaina canon. Accordingly, there occur in it only a few rare references to the principle of Syādvāda which are relied upon by later writers as providing the Scriptural authority for their doctrine; moreover, these references occur in connection with concrete problems of spiritual philosophy which were debated in the schools and are not evolved as principles of abstract logic.

Hitherto only one or two passages have been traced in the Jaina canon which contain a reference to the Syādvāda. They occur in the Bhagavattisūtra and are quoted by the

* S. B. B. Dialogues of the Buddha, Vol. II.

author of the "Nayacakra" who says: "सर्वनयानां जिनप्रवचनस्यैव निबन्धनत्वात् किमस्य निबन्धनमिति चेद्—उच्यते । निबन्धनं चास्य 'आया (Skt. आत्मा) सन्ते नाणे (=Skt. ज्ञानं) अन्नाणे (अज्ञानं)' इति स्वामी गौतमस्वामिना पृष्टो व्याकरोति 'गोदमा नाणे नियमा' अतो ज्ञानं नियमादात्मनि ज्ञानस्यान्यव्यतिरेकेण ब्रूयदर्शनात् ॥ 'आया पुन सिय (=Skt. स्यात्) नाणे सिय अन्नाणे'."

The Syādvāda as found in the Bhagavatisūtra consists of three propositions[†] only—those of अस्ति (affirmation), नास्ति (negation) and अवचक्ष्य (indescribability). Thus: "गोयमा अवचक्षो आदिहे आया (=आत्मा), परस्य आदिहे नो आया (=न आत्मा), तदुभयस्य आदिहे अवचक्ष्यं (अवचक्ष्यं) आता ति यजो आता ति य" इति. Among other early references we have one in Bhadrabāhu's "Sūtra-kṛtanga-niryukti", and another in "Tattvārtha-Bhāṣya"—which has already been noted. Later, the doctrine is found in its fully developed form of 'Seven Propositions' in the "Pravacana-sāra" and "Pañcāstikāya" of Kundakundacārya, in the "Āptamimāṃsā" of Samantabhadra, in the "Sammatī-Tarka" and Nyāyavatāra of Siddhasena Divākara, in the "Tattvārtha-Rājavārtika" of Akalanka, in the "Tattvārtha Śloka-vārtika" of Vidyānandin, in the "Pramāṇanaya-tattvā-lokā-lamkāra" of Devasūri and several other independent works and commentaries both of the Digambara and Śvetāmbara sects. But the most exhaustive treatise devoted entirely to the subject is the famous "Baptabhamgi-taraṅgiṇī" of Vimaladāsa, a Digambara writer of a much later date. Except the formal difference in the order of the third and fourth propositions of the "Bapta-Bhamgi" inter se,—which, again, does not coincide with the difference of Jaina religious sects—there

* I am indebted for this quotation to an article in the "Jaina Sāhitya Samśodhaka" by Mr. Rasiklal U. Parikh, whose attention was first drawn to it by Muni Śrī Jinavijayaji.

† These came to be known as "सप्तसङ्ग" when later they came to be developed into seven.

has been no change in the Saptabhaṅgi ever since it became a set of seven propositions instead of three. In regard to *Nayas*, their number has been variously given. The author of the "Tattvārthadhigama Sūtra" first mentions *five* *nayas*—*नैगमसंग्रहस्यवहारस्तु सूत्रसंज्ञा नयाः* (I. 34) and next adds "*आद्यशब्दौ द्वित्रिमेवौ*" (I. 35), but does not name these subdivisions. These are added, however, in the *Bhāṣya*, viz., *देशपरिक्षेपी* and *सर्वपरिक्षेपी*, sub-divisions of *नैगम*, and *संश्रुत*, *सममिच्छ* and *एवंभूत*, sub-divisions of *शब्द*. These, omitting the subdivisions of *नैगम* which are regarded as unimportant, make *seven*. *Siddhasena Divākara* mentions only *six* *nayas*, omitting *नैगम* from the earlier list. Some books, such as the "*Anekāntajayapetākā*" of *Haribhadra*, discuss only the more comprehensive proposition of "*Anekānta*", with special reference to the problems of *द्रव्य* and *पर्याय*, *मित्य* and *अमित्य*, *सामान्य* and *विशेष* etc.

As important as the *Syādvāda* and the *Nayavāda* but occupying a less spectacular place in Jainism, is its definition of Reality—"स्वप्नादस्यमौल्ययुक्तं सत्", which like the other two doctrines is a characteristic example of the Jain's "*अनेकान्तवाद*".

The principal writers who have contributed to the philosophical literature of Jainism fall in two distinct lines, that of the *Śvetāmbaras* and that of the *Digambaras*. While the *Digambaras* insist upon nudity as essential in ascetic life, and question the authenticity of the canonical works* recognised by the *Śvetāmbaras*, and while they are divided in the matter of certain miscellaneous dogmas such as the possibility of spiritual emancipation of women there is no important difference in their philosophical tenets. And yet the two traditions

* These according to the *Śvetāmbara* tradition were first collected at a Council held at *Pāṭaliputra* about 300 B. C. under the presidency of *Sthūlabhadra*, and were finally redacted and reduced to writing by *Devardhigani* at *Vallabhi* about the beginning of the 6th century A. D.

run in separate lines, the writers of one sect rarely quoting or referring to those of the other. Consequently, all the authors whom Malliṣeṇa quotes belong to the Śvetāmbara tradition, except one or two who command respect throughout the Jaina community.

The history of the philosophical writings of Jainism may be divided into the following periods:

I. The period of the canonical works, many of which were composed before the Christian era, and some were added in the interval between the composition and the final redaction of the texts. To this early period belong speculations about the many-sidedness of Reality, about the spirit and nature of matter and the affection of the former by the latter.

II. Next comes the age of the beginnings of systematic works, of which the earliest writers are Umāsvāti and Kunda-kundācārya.

(1) Umāsvāti is claimed as a Digambara by the Digambaras and as a Śvetāmbara by the Śvetāmbaras. He was either too high-souled to belong to either of the two warring sects, or, what is more probable, by his time the sects had not ranged themselves in hostile or separate camps. He belongs to the first century A. D. His great work, "Tattvārthādhigama Sūtra", probably suggested by the 28th chapter of Uttarādhyayana, has had the honour of becoming a basis of numerous commentaries and subcommentaries both of the Śvetāmbara and the Digambara sect. The Bhāṣya on the Sūtras is regarded as Umāsvāti's own composition by the Śvetāmbaras, while the Digambaras attribute to him only the Sūtras. Among the numerous commentaries and subcommentaries of the Sūtras the following may be noted as chief: The "Bhāṣya", by Umāsvāti himself or some other writer of the Śvetāmbara sect; "Sarvārthasiddhi" (Digambara) of Pūjyapāda Devanandī (5th century A. D.) "Gandhahasti Bhāṣya", attributed to Samantabhadra by Digambaras and to Siddhasena Divākara

by S'vetāmbaras, but considered to be a work of Siddhasenagani, a writer who lived some time between the 7th and the 9th century of the Vikrama Samvat according to Pandit Sukhlal; "Rājavārtika" by Bhatta Akalanika (Digambara: 8th century A. D.), and S'lokavārtika by Vidyānandi (Digambara: 9th century A. D.).

(2) Kundakundacārya—an eminent Digambara writer, also of the 1st century A. D. His most famous works are "Pravacanasaṅgā", and "Pañcāstikāya". The first like the "Tattvārthadhigama" of Umāśvāti is a comprehensive summary of Jainism.

III. The third period which opens with Siddhasena-Divākara (S'vetāmbara) and Samantabhadra (Digambara) is the golden age of Jaina philosophy. These two writers recognising the fact that the use of Sanskrit for Jaina works was as much a need of their times as that of Prākṛit was of the age of Mahāvīra, wrote in Sanskrit, and their example was followed widely by later writers on Jaina philosophy.

Siddhasena-Divākara, a Brāhmana convert to the S'vetāmbara sect of Jainism, is assigned to the end of the 6th century A. D. by Dr. Satishchandra, and to the last quarter of the 7th century A.D. by Dr. Jacobi and Dr. P. L. Vaidya. This is done by all on somewhat inconclusive grounds, but the date can be taken as fixed within these broad limits. Besides the famous "Dvātriṃśikās" or "Sets of Thirty-two Stanzas" he composed two standard works of Jaina Logic, the Nyāyavatāra and the "Sammati-or Sammati Tarka". The former was commented upon by Siddharṣi in the beginning of the 10th century A. D., and the latter by Abhayadevasūri about the same time.

2. Samantabhadra, a Digambara contemporary of Siddhasena-Divākara, wrote "Āpta-Mīmāṃsā" said to be the introductory part of the "Gaudhahasti Bhāṣya", which, according to Digambaras, is a work of Samantabhadra,

3. Haribhadra—There have been two Haribhadras, one of whom belongs to this age. He is a voluminous writer on Jaina religion and philosophy. To the latter branch belongs the famous “*Ṣaḍdarśana-Samuuccaya*”, which is a very careful and impartial though brief statement of the different systems of Indian philosophy.

4. Bhatta Akalaṃka or Akalaṃka Deva—a famous Digambara writer of the latter part of the 8th century wrote the monumental “*Rāja-Vārtika*” on the “*Tattvārtha*” of Umāsvāti and “*Aṣṭaśati*”, a commentary on Samantabhadra’s “*Āpta-Mīmāṃsā*”. He also wrote “*Nyāyavinīścaya*”, “*Tattvārtha-Vārtika-Vyākhyānālankāra*” and numerous other works.

5. Vidyānand or -nandi,—a Digambara writer of the early part of the 9th century A. D. He wrote a commentary called “*Aṣṭasaḥsri*” on the “*Aṣṭaśati*” of Akalaṃka, and “*Tattvārtha-śloka-vārtika*”—both polemical works of great value to advanced students of Jaina philosophy.

6. Mānikyanandin—another Digambara author of the 9th century, who wrote “*Parikṣāmukhasūtra*”, a manual of Jaina Logic.

IV. The next, and for our purpose the last, period of Jaina philosophy extends from Devasūri and Hemacandra (12th century A. D.) to Gunaratna (15th century A. D.)

1. Devasūri (1086–1169 A. D.—Dr. Satishchandra) an elder contemporary of Hemacandra wrote “*Pramāṇa-naya-tattvālokālankāra*” and its commentary “*Syādvāda-ratnākara*”.

2. Hemacandra: (1088–1172 A. D.—Dr. Satishchandra) a contemporary of Devasūri. A most voluminous writer who besides writing some “*Dvātrimsikās*” on the model of Siddhasena-Divākara’s similar works, wrote a work on Jaina Logic called “*Pramāṇa-Mīmāṃsā*”; and further, he provided

the Jaina readers with standard works on Vyākaraṇa and Ālambkāra to replace those composed by Brāhmaṇas. He is, therefore, called "Kalikāla Sarvajña" for his versatility.

Ratnaprabhasūri: (1181 A. D.)—He wrote "Syādvāda-ratnākara-vatārikā", a shorter commentary on the "Syādvāda-ratnākara" on Pramāṇanayatatvalokālamkāra.

Mallīgenasūri—(1292 A. D.) The author of our text—the Syādvādamāñjari which is mainly a review of Brāhmaṇa, Bauddha and Cārvāka systems, in the shape of a commentary on Hemacandra's "Anyayoga-vyavaccheda-Dvātrīṃśikā".

Among later miscellaneous writers, Rājasekhara (1843 A. D.) wrote a "Pañjikā" on "Ratnākara-vatārikā" of Ratnaprabha, and Jñānacandra (1850) a "tippaṇa" on the same. The age may be said to have closed with Gunaratna (1409) who has written a very lucid and exhaustive commentary on the "Saddarśana-Samuccaya" of Haribhadra.

IV. A BIRD'S-EYE VIEW OF THE WORK.

Stanzas I-III.

The first three stanzas are introductory.

St. I.

This contains the characterisation of the last Tirthamkāra, Śrī Vardhamāna, otherwise known as Mahāvīra Svāmin, as an ideal teacher possessed of what are technically known in Jainism as the four 'अविशय's or excellences: (1) ज्ञानातिशय—Excellence of wisdom, that is wisdom which is unfailing and best, expressed in one word as 'केवलज्ञान';* (2) अपावापगमातिशय—Excellence consisting in freedom from all evil, viz. the passions; (3) वचनातिशय—Excellence as a teacher, since he has taught the doctrine of Syādvāda which has stood invulnerable

* The word has about it a Sāṃkhya tinge which, as we know from the history of Sāṃkhya and Jainism, is not accidental.

against all attacks of rival systems; (4) पूजाविशेष—Excellence consisting in the fact that he has deserved and received worship from all beings, gods as well as men. With regard to (2), note that it is a special feature of Jainism that it leaves no room for doubt that 'चारित्र' or moral life is as important as 'ज्ञान' in an ideal man. Cf. सन्यस्र्दसैनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः Tattvārtha I. 1. As regards (4) it may be remembered that Vaiṣṇavism, with its theory of human incarnations of God, Jainism and Buddhism have lifted the ideal man to a position above that of gods.

St. II.

Of the innumerable qualities of the Master, the one which will engage the attention of the author is his "वयार्थवाद" i. e. his philosophy which is true to facts, that is to say, the many-sidedness of Truth or Reality—the fundamental doctrine of Jaina philosophy.

St. III.

The author implores all readers, whether Jaina or not, to ponder upon the truth of Jaina philosophy, which emerges out of the examination of the partial truths of other systems. In other words, the object of the author is not to revile other systems but to serve the cause of Truth—which is not absolutely confined to any single system. Compare the object of the "khaṇḍana-khaṇḍa-khēḍya, in the interests of Vedānta.

Stanzas IV-IX: Criticism of the Vaiśeṣika System.

St. IV.

First, of its doctrines of सामान्य and विशेषः

Freely rendered the Stanza means: "Things are of themselves—*suo moto*—capable of co ordination with things of their own class, and differentiation from things of a different class; their nature is not to be explained by assuming realities—(सामान्य and विशेष)—other than the things themselves. Those fools err, who declare that the two, viz., सामान्य and विशेष, are

distinct realities (distinct inter se and distinct from the things in which they are supposed to inhere), since they are not such."

The Jaina view on the point, like that of several other schools, is that things are *by themselves* co-ordinated with things of their own class and differentiated from things of other classes, and consequently there is no need to assume, as the Vaiśeṣikas do, the two hypothetical realities, सामान्य and विशेष. This, besides being a gratuitous assumption, according to the Jaina view, involves the absurdity of making two such *contradictory* things as सामान्य and विशेष reside in one and the same thing, unless you reconcile them in the Jaina manner by regarding them as two relative aspects—and aspects only—of one and the same thing.

Although the later Vaiśeṣikas regarded सामान्य and विशेष as *two* distinct realities *over and above* द्रव्य, गुण and कर्म in which they were supposed to inhere, they seem to have been originally meant as merely *logical categories* ('बुद्धयपेक्ष' i. e. relative to thought as the Vaiś. Sūtrakāra calls them, Vaiś.S.I. fi. 8) or at most, as *hypothetical* realities assumed to account for certain ideas which none can dispute, viz. co-ordination (अवहृति) and differentiation (व्यावृत्ति). The Jaina position is very clearly formulated by Malliṣeṇa in the following words: "स्वभाव एव द्वयं सर्वभावानां अवहृतिव्यावृत्तिप्रत्ययौ स्वत एव जनयन्ति । तथाहि घट एव तावत् पृथुप्रोद्गराभाकारवान् प्रतीतिविषयीभवन् सन् अन्यानपि तदाकृतिसृष्टः पदार्थान् घटरूपतया घटैकशब्दाभ्यतया च प्रत्याययन् सामान्याख्यां लभते । स एव चेतरेभ्य सजातीयविजातीयेभ्यो द्रव्यसंज्ञकात्मकभावैराभ्यान् व्यावर्तयन् विशेषव्यपदेशमयुते । इति न सामान्यविशेषयोः पृथक्-पदार्थान्तरत्वकल्पनं न्याय्यम् ॥ Mark that सामान्य and विशेष are regarded by the Jaina as two relative *aspects* of a single reality, not even two related realities, that is to say, they are only *aspects* of Reality, and these, again, are *relative*, not absolutely opposed.

St. V.

All things including दीप and आकाश (*generally believed to be अनित्य and निश्च respectively*) are subject to the law of

स्वादाद—that is to say, a दीप which is regarded as an exemplar of अनित्य things is *also* नित्य, and आकाश which is regarded as a type of नित्य things is *also* अनित्य. All reality, according to Jains, is *both* नित्य and अनित्य; one might almost say, *at once* नित्य and अनित्य, although from different points of view, so that there is no logical contradiction. The Jaina characterises Reality or सत्त्वं as “उत्पादव्ययमौप्ययकम्”. (See Tattvārtha).

Light when extinguished has not passed into nothingness and ceased to be; it has only changed its form which is now darkness. Like light, darkness is also a द्रव्य (substance)§—and not a mere अभाव (Of. तमःतेजःसामान्याभावः—Tarkadīpikā) as the Vaiśeṣikas think,—which is possessed of a black colour and a cool feel. Similarly, आकाश is both नित्य and अनित्य. The Jaina rejects the definition of नित्य which is generally given by other schools, viz., अमच्युतादृश्यस्थिरैकरूपं नित्यम्, which means absolute changelessness. He defines it thus: “वद्भावाप्ययं नित्यम्” (मौल्यदृक्) i. e. नित्य is that which *continues* to exist inspite of उत्पाद and विनाश. To what would उत्पाद and विनाश belong, argues the Jaina, if nothing continues? Therefore a continuous reality, he says, must be posited for the very possibility of उत्पाद and विनाश. In fact, says the Jaina, modes and substance i. e. *change and permanence exist together*; neither is possible without the other (इदं पर्यायवियुते पर्याया द्रव्यवर्जिताः । क कदा केन किरूपा इहा मानेन केन वा ? ॥ इदं पञ्चविक्रमुज्ज्वल इवाविदुस्तथा पञ्चवा जल्य—Sammatitarka). Malliṣya observes that the tenet of the Yoga school agrees with that of the Jaina in this matter.

Note that the Jaina differs equally from (1) those who hold that all is eternal, and (2) those who hold that all is evanescent, and also from (3) those who hold that some things are eternal and some evanescent. According to him all things

§ Mark that द्रव्य or substance is not to be confounded with matter. The former is anything that can stand under attributes, and need not be solid, liquid or gaseous, as matter is.

are *both* eternal and evanescent although from different points of view. (See "Brahmajāla Sutta" of the Buddhists for the earlier exponents of these extreme doctrines.) In a way, says the Jaina, even the Vaiśeṣika absolutist admits—without being aware of it—that *पृथ्वी* is both *नित्य* and *अनित्य* i. e. not only are some cases of *पृथ्वी* *नित्य* and some *अनित्य*, but *पृथ्वी* co-exists simultaneously with both *नित्यत्व* and *अनित्यत्व*. In conclusion, Malliṣeṇa reproduces the criticism of absolute eternalism and absolute non-eternalism from Hemacandra's "Pramāṇa-Mīmāṃsā" (I. i. 33) almost verbatim, and winds up with the observation that the Vaiśeṣika admits the 'अनेकान्तवाद' of the Jaina in some of his doctrines without being aware of it; e. g. the Vaiśeṣika holds that *चित्ररूप* is a conglomeration of several mutually exclusive *रूपा*, which belongs to a single whole substance; similarly, many things in the Vaiśeṣika school are supposed to be *कालान्तरावस्थायि*, i. e. enduring for a certain limited length of time; this means that one and the same thing both endures and perishes, that is, it possesses two contradictory aspects (*कालान्तरावस्थायि वस्तु तदपि नित्यानित्यमेव*).

St. VI.

The doctrine of the Nyāya-Vaiśeṣika school which is next criticised is that of the existence and nature of God. God according to this school is—

- (1) the maker of the world;
- (2) one;
- (3) all-pervading, by his presence and knowledge—i. e. ubiquitous and omniscient;
- (4) independent; and
- (5) eternal.

The *prima facie* case for this doctrine is made out as follows:—

(1) That He is the maker of the earth, the mountains etc. (that is to say, of all objects of Nature wherein we do not see the hand of man) can be inferred from the fact that all these

realities are *effects* and therefore require a *cause* (a maker); that they are effects may be easily deduced from another obvious fact that they are limited in their nature. The point of the argument is this: A *definite* nature implies a *conscious maker*, a maker who has made this rather than that. It may be urged that the argument involves a paralogism or the fallacy of *arguing from a part to the whole*. The Naiyāyika† guards against this attack by making his pakṣa *not the whole* of Reality—the totality of being—but confining it to such *particular* things as the earth, the mountains etc.* (whether such a concept of God is right is a different question,) leaving as *dṛṣṭānta* all other things which are known to be of *our* making, that is, made by sentient beings. The argument is thus from particulars to adjacent particulars, and not from *some* to *all* which includes the *some* and thus involves a fallacy. In short, he argues for 'a power that is not we'.

No (1): is criticised by Mallisena, mainly on two grounds: First, that the *anumāna* is precluded by *pratyakṣa* which definitely bears witness to the fact that these things (earth, mountains etc.) have no maker.‡ Secondly, in the cases in which we have observed making, the making belongs to persons *with a body*. If to escape the difficulty you say that he can put on a body through his infinite power or that he may possess it owing to our own *adṛṣṭi*, it is a gratuitous assumption which amounts to begging the question.

No (2): He is *one*. For, the world is one consistent whole, and not a congeries of several conflicting forces, since it is a *cosmos* and not a *chaos*. To this the Jīnī replies. Not neces-

† Here as elsewhere in many places the Naiyāyika and the Vaiśeṣika are to be understood as one.

‡ Throughout here I have used the words 'make' and 'maker', because 'creates' and 'creator' or 'author' may prove misleading in the case of the Nyāya-Vaiśeṣika idea of God who is not supposed to have created the world out of nothing but has fashioned it out of atoms as a potter makes his pots.

sarily so. For, *many* may co-operate to produce a single result: we often find *many* co-operating to produce a single result without any conflict of wills and consequent confusion e. g. the bees that make their hive.

No (3): Since His making takes place in all parts of the universe, he must be supposed to be *everywhere*, and he must be also *all-knowing*. If he is everywhere, he, says the Jaina, absorbs everything into his own self, leaving nothing to exist outside it. If he knows everything, he knows, we suppose, even hell and knowledge in his case being direct experience, he is to be supposed to experience hell! [Mark that in the preceding argument the Vais'esika had confined God's making to things which are not of our making, and he cannot, therefore, now argue that he is *omnipresent* and *omniscient*. Consistently he can only say God is present where we are not present, or God experiences what we do not experience.]

The Jaina continues: we may agree that certain souls are all-knowing, in which case God would be one of such souls, that is to say, he would be on a par with emancipated souls. "But mark," says Mallisena revising his position, "that knowledge does not actually travel from the knower to the known; and therefore, omniscience does not necessarily involve omnipresence. Moreover, 'what is the proof of his omniscience?'—he asks. It cannot be *pratyakṣa*, for we cannot have *pratyakṣa* (direct perception) of his omniscience, unless we ourselves are omniscient, or become so in the process. It cannot be *anumāna*, for you cannot argue from the finite to the infinite. (See Caird's "Introduction to the Philosophy of Religion"). It cannot be *arthāpatti*, that is, a hypothesis or assumption necessary for explaining the wonderful variety and richness of the world. For, the adṛṣṭa of living beings including the vegetable kingdom will explain one part of it, and the remaining part which belongs to the inanimate kingdom may well be existing eternally so, and eventually become the object of the joys and sorrows of

sentient beings. It cannot be *śabda* or the authoritative text of the sacred scriptures. For, the scriptures on which you rely are full of contradictions and are therefore unreliable.

No (4): By the very nature of the case he is said to be independent. Then, why does he create a world so full of misery and inequalities unless he is wantonly cruel and unjust? If misery is a punishment for a foul deed and inequality is due to our varying karmans, this hypothesis of *karman* will suffice to explain everything, and God will be superfluous.

No (5): He is said to be *eternal*. If so, he should be eternally active, or eternally inactive. In the former case, his work would at no point be finished, and so nothing could be ever accomplished. In the latter case, nothing could even begin. Moreover, how could he have eternally conflicting natures viz., making and unmaking at the same time?

It is said that very likely "the (Vaiśeṣika) system was originally atheistic".* and some of the sūtras which the old Sanskrit commentators have interpreted as containing a reference to God, have been understood by modern scholars as possibly referring to dharma or prajāpati." But at no stage of its history has the Vaiśeṣika system been avowedly atheistic or even suspected of atheism. The silence of the Sūtras about the existence of God must be explained as due to the main problem of the system being the nature of ātman and anātman and the investigation of the properties (विशेष) of things by first classifying them into categories. The Nyāya-sūtras are also sparing in references to the problem of God. There is only one reference, occurring in three connected sūtras (Ns. Adh. IV, ii. 19-21) which run as follows :—ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफल्यदर्शनात् (19), न पुरुषकर्माभावो फलानिस्पत्तेः (20), and तत्कारितत्वाद्देहेतुः (21). In regard to this Section, as Dr. Ganganath Jha duly notes, "there is a difference among commentators. According to the Bhāṣya, the Vārtika and Viśvanātha's Vṛtti it is

* See Faddegon's *Vaiś. System*—p. 354.

meant to propound the Naiyāyika Siddhānta, that the universe has been created by God; and in accordance with his view, Sū. 19 puts forward the final Siddhānta, Sū. 20 puts forward an objection against the Siddhānta, and Sū. 21 answers that objection from the standpoint of the Siddhānta." But in view of the fact that the interpretation of Sū. 19 as a Siddhānta sūtra is inconsistent with the introductory assertion of the Bhasya that "अतः परं प्रावादुकानां दृष्ट्यं प्रदर्शयन्ते" i. e. "we now proceed to show up the doctrines of philosophers, tall-talkers or sophists", the Tātparya, followed by the Parīśuddhi and Prakāśa, has taken it as representing the criticism of the Vedānta doctrine that God is the *constituent* cause of the "Universe". By this interpretation Sū. 19 represents the Vedānta view, Sū. 20 shows the untenability of that view, and Sū. 21 puts forward the references to the question of the existence of God. Thus, there is only one section of three Sūtras and that too occurs not in the constructive but in the destructive part of the work which deals with the doctrines of "talkers". This, again, is explained in two different ways, neither of which seems to be entirely satisfactory. The difficulty of interpretation is inherent in the fact that the section consists of only three Sūtras, an odd number, of which the first is expected to be a pūrvapakṣa and if the second is its answer—the Siddhānta—what about the next? Should not this be the last sūtra of the set be expected to be the Siddhānta? The difficulty, however, can be surmounted to some extent only by taking the third Sūtra as a continuation of the second. But this is not the only trouble. As Dr. Gangānāth Jha says:—
 "There is also a wider issue involved in this Section. The commentators are agreed that the Siddhānta view here put forward is that God is the Creator of the Universe. Now the question arises—How is it that this cardinal doctrine of the system has been inserted by Gautama as a side-issue? He has put it forward only among "certain philosophical doctrines", and not as *the true doctrine*. Nor is it easy to reconcile the doctrine of God being the creator with the view that there is

no such thing as 'beginning of creation' as is often found reiterated by the Vārtika (a. g. on p. 445 and p. 466); if there is no beginning, God may be the *Controller*, the *Ruler*, He cannot be the *Creator*. From the Bhāṣya also (p. 301, l. 3) it seems that God is held to be only the *Seer*, *Knower*, *Omniscient*, *All-powerful*.*†

But, with all respect for Dr. Ganganath Jhā, I think that in denying "creative power" to the God of the Nyāya Bhāṣya he has overlooked a sentence which has gone before, wherein the author says: "यथा पिताऽपत्यानां तथा पितृभूत ईश्वरो मृतानाम्." This analogy, however, is somewhat different from that which occurs in later Nyāya books which compare him to a potter who makes his pots from clay.

It should be noted that long before the time of Malliṣena, the Nyāya-Vaiśeṣika Theism had acquired the definite form in which it is formulated in all later manuals, and which was given to it in the "Nyāyasāra" of Bhāsarvajña, the "Nyāya-Kuṣumāṅjali" of Udayana and the Nyāyakandallī of Śrīdhara. It is the last mentioned book on which Malliṣena has largely drawn for the statement of the pūrvapakṣa.

It may be noted in passing that the theism of the Nyāya-Vaiśeṣika differs from the theisms of Vedānta and Yoga which Malliṣena does not note. The theism of the Vedānta differs essentially from that of the Nyāya-Vaiśeṣika in two respects: First, it regards God as both the *nimitta* and the *upādāna* or *utāra* kāraṇa of the world; that is to say, God according to it is not only the maker of the world, but also the stuff out of which it is made; in other words, He has created the world out of Himself and is not a mere architect as the Nyāya-Vaiśeṣika holds. Secondly, He is not demonstrable, that is,

* Dr. Ganganath Jhā's Translation of N. S. etc. Vol. IV. p. 77 footnote on or Bhāṣya on N. S. 4-1-19.

† आगमाच्च द्रष्टा बोद्धा सर्वज्ञाता ईश्वर इति"—N. S. Bhāṣya.

proved by inference, but is revealed* by his own voice, that is, as the voice itself declares, 'in the creation, maintenance and destruction of the external world or Nature' ('जन्माद्यस्य यत्.'), and 'in the commandments of right and wrong' ('शास्त्रयोनित्वाद्.'). With Yoga, God is neither a creator nor an architect, but an Ideal, *the* Ideal Man: not *an* ideal man or type generalised from ideal men as in Jainism, but an eternally existing and real Ideal Man.†

St. VII.

The doctrine of the Vaiśeṣikas which is next criticised is that of 'समवाय', also called 'वृत्ति'—which is supposed to connect two absolutely distinct things viz. *वर्म* and *चर्मिन्*, it itself being distinct from both, that is, the third. This, says the Jaina, is contrary to all experience. We never perceive three things, one binding the other two, like cement binding the stones. Next समवाय, it is said, is one, eternal and all-pervasive. If so, the moment one thing perished, its समवाय would perish, and with it all things in the world to which it belonged' ['विषयदेकवस्तुसमवायाभावे च समस्तवस्तुसमवायाभावः प्रसज्यते']. Just as you say 'here—in the तन्मु—exists this पद,' and therefrom deduce समवाय, in the same way, since you say 'here is समवाय' you will have to admit समवायान्तर and so ad infinitum—"इत्येवं दुस्तरानवस्था महानदी" ! It may be noted, that on all the three points, the new school of the Nyāya-Vaiśeṣikas have admitted the justice of these criticisms, so that according to the 'नवीन' समवाय is not प्रत्यक्ष but अनुमेय, it is not एक but नाना, it is not नित्य but अनित्य, so that nothing remains of the old doctrine, except that the समवाय is a peculiar type of relation.

St. VIII.

In this stanza Hemacandra and Malliṣeṇa attack three more doctrines of the Vaiśeṣikas. These are:

* Unlike the later Naiyāyikas the earlier Naiyāyikas seem to have held the same view Cf. N. Bh. "बुद्ध्याभिप्रात्य-
डिद्धैर्निरुपाख्यमीश्वरं प्रत्यक्षादुपमानागमविषयातीतं कः शक्य उपपादयितुम् ?"

† See Yoga Sūtra, Vyāsa-Bhāṣya.

1. 'सत्ता' (the highest सामान्य or Universal)—which is supposed to reside not in all that exists, that is in all reals, but in *certain reals only*, viz., द्रव्य, गुण and कर्मन्, the remaining being denied the right.* The latter are सामान्य, विशेष and समवाय, together with अभाव, the last being added by commentators to Kanāda's list of categories. But Malliṣeṇa does not care to notice this, because it was a later addition, although it was made long before his time.

2. चैतन्य which one would expect to be regarded as the very essence of आत्मन् is treated by the Vaiśeṣikas as an *adventitious* (औपाधिक) quality (आत्मनश्च व्यतिरिक्तं ज्ञानाख्यं गुणम्) which comes temporarily into आत्मन् as a result of the working of the machinery of cognition (ज्ञान) viz , अर्थ इन्द्रियेण संयुज्यते, इन्द्रियं मनसा, मन आत्मना. ज्ञान is thus something different from आत्मन्. [This applies to प्रत्यक्ष. But in the case of the other varieties of प्रमा, so far as the adventitious character of cognition is concerned, the position is the same viz., one ज्ञान through the working of मनस् causes another ज्ञान to come into आत्मन्.]

3. Liberation of आत्मन् is not a positive state of संवित् (consciousness) and आनन्द (joy), but a *negative* condition in which there is no consciousness and no joy. (“आत्मनिक-दुःखध्वंसो मोक्षः ”—Tarka).

1 (a). The commentator begins by setting forth the principles of the Vaiśeṣika philosophy, quoting Kanāda's Vaiś. sūtras and Udayana's famous verse relating to the restrictions on the field of जाति (सामान्य par excellence). He makes a long extract from Praśastapāda's Bhāṣya on the first point, and quotes from Jayanta's Nyāyamañjarī on the second and the third. According to the Vaiś. school, there is a definite reality called 'सत्ता' or परसामान्य.

* Udayanācārya points out in his Kirāṇāvalī (“व्यक्तेरभेदः etc.”) certain conditions in which an apparent सामान्य (‘सत्ता’) is not a *real* सामान्य (‘जाति’) See Notes for the conditions and their reasons.

(i) It is not a द्रव्य. For it is lacking in the characteristic nature of a द्रव्य, which is to be either made up of many द्रव्य as its constituents (e. g. a पद which is made of many तन्तु) and not to be complete in a single द्रव्य (e. g. पद which is not complete in a single तन्तु unlike सत्ता or सामान्य which is complete in each single द्रव्य, (e. g. तन्तुत्व in each तन्तु), or to be made up of no constituent द्रव्य at all (e. g. आकाश which has no constituent as structural parts whatsoever).

(ii) It is not a गुण, because it exists in गुण, which no गुण does. (गुणे गुणानङ्गीकारात्).

(iii) It is not कर्म, for the same reason, mutatis mutandis.

1 (b). Similarly, there exist विशेष as a special category. For just as a सामान्य—of which सत्ता is the highest—is the principle of co-ordination (अनुवृत्ति) of individuals, so is विशेष the principle of differentiation or distinction (व्यावृत्ति). By its very nature विशेष belongs to each particular separately, and therefore there should be as many विशेष as there are particulars in the Universe. Possession of different सामान्य and possession of different अवयव are two other principles which serve to distinguish things. For example, पदत्व distinguishes पद from पद, and the possession of parts which are not identical with the parts of another पद distinguishes the first पद from the second. Hence it is not necessary to assume any विशेष in these two cases. But these methods of distinction will not do in the case of परमाणु of the same substance, which are distinct from one another and yet alike, or in the case of आकाश which being a single whole does not possess either सामान्य or अवयव. (See "Dinakari".)

1 (c). समवाय is the bond of things which are inseparable, such as पद and its तन्तु, or पद and its गुण, or पद and पदत्व, etc. and it is therefore not one of the things themselves.

2 and 3. The ground of the Vaiśeṣikas for regarding ज्ञान and आनन्द as adventitious, and not essential is obvious. We are conscious of our ideas coming and going, and so also of

pleasure and pain which belong to us and are positive in character. Passing states cannot be the essence of things: they belong to us, they are ours, they are not we.

Criticism—Malliseṇa criticises these three doctrines as follows:—

1. 'सत्ता' is *being*, and everything that is must possess सत्ता. Moreover, its function is to co-ordinate, and therefore wherever things appear to be alike in one respect or another and are thus capable of co-ordination, there is the field for सामान्य. We can co-ordinate all things that *exist*, and consequently सत्ता can reside in *all*. The difficulties raised by Udayana do not arise, because the Jaina is not prepared to admit 'सामान्य' as a real apart from and over and above the particulars which it co-ordinates, nor does he regard particulars as simply particulars incapable of being referred to a universal. According to the Jaina, सामान्य is only an aspect and not a real per se; and further, सामान्य and विशेष are two aspects of the same real, and are not mutually exclusive. Remember that the ancient Vaiśeṣikas who spoke of a 'सामान्य-विशेष'—the two-in-one—were, according to the Jaina view, wiser than their successors who made the categories so many water-tight compartments. In the doctrine that सत्ता exists only in द्रव्य, गुण and कर्म and not in the remaining categories one may see a sound distinction made between *real* categories and *conceptual* categories (see remarks under St. IV).

2. The distinction between ज्ञान and आत्मन्, it may be urged, is the distinction between करण and कर्तृ. But the distinction is false. The करण is not always external to कर्तृ. We speak of a serpent making a coil of himself by himself, where कर्तृ, कर्म and करण are all one. Again, it has been urged that we are conscious of *possessing* ज्ञान and not *being* ज्ञान itself and consequently ज्ञान must be regarded as distinct from आत्मन्. Answer. No, ज्ञान is not external to आत्मन्, it is not a possession of something externally related to it. It is a production or drawing out of something from the आत्मन् itself and is there-

fore only an aspect or mode (परिणाम) of आत्मन् and nothing distinct.

3. As regards सुख, the Jaina would distinguish between 'सांसारिकसुख' which is perishable and मोक्षसुख which is everlasting.

All these weaknesses of the Vaiśeṣika doctrine would seem to arise from two fundamental errors: First, conceptual realities are hypostatized; and secondly, he takes a mechanical view of the Universe where things are taken as essentially so many particulars which come together and separate like actors on a stage—and so carry on mutual intercourse as realities external to each other. The first of these opens up a much deeper question, whether the logical or conceptual is 'not the real. This we cannot afford to discuss here. The second is to some extent the position of particularists and pluralists of modern European and American philosophy.

St. IX.

The doctrine next examined is that of the विभुत्व of आत्मन्—that आत्मन् is everywhere—a doctrine which on the face of it, says the Jaina, is contrary to our experience. For, all are agreed that a thing must be where its quality is found, e. g., घट exists where its form exists and not elsewhere. It may be argued: Don't we smell from a distance? Answer: No; the particles which possess the smell fly to our nose. But it may be asked: Does not magic work at a distance? Answer: No; the presiding deity of the magical formula or practice who resides elsewhere is working there. Having thus justified his position in a general way, Malliṣa lays down a syllogism for attacking the Vaiśeṣika doctrine of the विभुत्व of आत्मन्:—
आत्मा सर्वगतो न भवति । सर्वत्र तद्गुणादुपलब्धेः । यो न. सर्वत्रादुपलब्धमान-
गुणः स स सर्वगतो न भवति यथा घटः । तथा चायम् । तस्मात् तथा । अतिरिक्ते
ज्योमादि ॥ and then proceeds to answer the objections of the op-
ponent, such as, the हेतु is अविद्ध etc. In the course of his answer he urges that the अदृष्ट of our आत्मन् is supposed to act even at a distance—and it cannot be there hanging in the air, so to say, without an underlying substratum; consequently, our

आत्मन् must be supposed to be existing even there. And since अणु works everywhere, the underlying substance, viz., आत्मन्, must also exist everywhere. But the Jaina denies that अणु is acting there and everywhere. Things, he says, have their own nature—a fact which is ultimate and does not admit of question or explanation—and that nature is not caused by अणु. To say that the natures of things are determined by अणु is to leave no room for your God. Next, since the Vaiśeṣika holds that आत्मन्s are many, if each of them is विद्यु also, as he believes, what a wonderful clash and interpenetration of आत्मन्s would ensue! Moreover, each of them would enter the आत्मन् of God Himself, and each would thereby become a creator! It may be urged: Unless आत्मन् was विद्यु, how could the आत्मन् draw to himself the particles for the body in which he has to dwell in the next life? Or, even if he could, would not his body-sized आत्मन्, as a consequence, be सावयव and therefore a कार्य just like the body itself? The Jaina, however, is prepared to accept the logical consequence. [More accurately, he says that आत्मन् has प्रदेह though not अवयव]. The Jaina believes that आत्मन् is सावयव, is परिणामिन् and does change from time to time. He is no believer in absolute changelessness of आत्मन्, or for the matter of that, in absolute changelessness of anything whatsoever. It may be asked in support of the विद्युत् theory: If आत्मन् were body-sized, how could आत्मन् enter the body? For, two सूक्ष्म things cannot occupy the same space at the same time. The Jaina answers the objection by denying सूक्ष्म (रूपादिमत्त्व etc.) in one sense (materiality) and affirming it in another (असर्व-गतत्वं). The Jaina expresses and explains his view that आत्मन् is subject to change and is yet eternal, as follows: " पर्यायतस्तत्त्वा-नित्यत्वेऽपि द्रव्यतो नित्यत्वात् " He further points out that for some time after a body is out, its parts continue to throb and retain the आत्मन् in them.

It may be noted that the Jaina is the only Indian schoolman who holds that आत्मन् is middle-(body)-sized. The only other philosopher who holds an analogous though

not the same doctrine is Rāmānujācārya, according to whom the ज्ञान of आत्मन्, though not the आत्मन् himself, is 'संकोचविकासशालिन्'. In order to appreciate the Jaina position one has to reinterpret it and understand it in the only sense in which it is possible to defend it—viz., that the phenomenon of consciousness is limited to the body, though the consciousness belongs to आत्मन् and is the essence of आत्मन्. Similarly, when Śaṅkara speaks of the विद्युत् or नित्यत्वं of आत्मन् what he means is आत्मन् is a reality which is not bounded by time or space. And the same in the case with the Sāṃkhya. Also, it may be added, one must free आत्मन् from all material analogies, and must abandon the conception of आत्मन् as a द्रव्य like पद, पद, शरीर etc. which is the fundamental error of what Kant calls "Rational (i.e. 'uncritical' or 'dogmatic' in the Kantian sense of the word) Psychology." Let us remember, in this connection, that when the Vaiśeṣika speaks of आत्मन् as a 'द्रव्य' or substance, he does not mean material substance, but only a substance which possesses qualities (cf. DesCartes); not, however, as a mere logical subject possessing predicates, for such a view would deprive आत्मन् of all reality making him merely nominal.

Stanza X: Criticism of Nyāya.

St. X.

The system under criticism in this stanza and its commentary is that of the Naiyāyikas, who are here called 'जैन's and are distinguished from the Vaiśeṣikas.

In a work of Logio, says the Jaina, what one should expect is an exposition of the laws of correct thinking, and perhaps of the fallacies which one is likely to commit unknowingly. But it is outrageous that "Nyāyasūtras"—a work which professes to deal with subjects which should be carefully studied in order to achieve the summum bonum—the author should treat such subjects as वितर्क, छल etc. which are various forms of irresponsible, dishonest and sophistical reasoning. The Brāhmaṇa apologist may plead that Gautama has not in any way recommended these, but that out of mercy for the

intellectually weak, he has only drawn their attention to such logical traps as the enemy is likely to devise for his ruin. Mallisena ridicules such an apologia. He next proceeds to deal with the definitions of certain terms which are contained in the fundamental sūtra of Nyāya: "प्रमाण-प्रमेय etc."

1. प्रमाण. Mallisena examines and rejects the definition given in the Nyāya Bhāṣya by Vātsyāyana, and in the Nyāya-sāra" by Bhāsarvajña, viz:—(1) 'अर्थोपलब्धिहेतुः प्रमाणम्' and (2) 'सम्पन्नत्ववसाधनं प्रमाणम्'. In neither of the two definitions, he says, the essential fact that प्रमाण is ज्ञान is brought out. On the contrary, in the Nyāya system इन्द्रियार्थसंनिर्कर्तृ and not the rudimentary ज्ञान which springs from it is regarded as a कारण of प्रत्यक्ष. Moreover, in the case of the first definition, the word हेतु which occurs there is too wide and might include कर्तृ and कर्म as well as कारण. The correct definition of प्रमाण, says Mallisena, is 'द्वयपरम्यवसाधि ज्ञानं प्रमाणम्' (cf. Pramāṇa-Naya-Tattvā-lokā-lamkāra).

2. प्रमेयम्—Criticism: शरीर etc. are included in आत्मन् and do not require to be separately mentioned. श्रेयभाव and अपवर्ग are similarly states of आत्मन्. A more fundamental objection is that आत्मन् is not a प्रमेय but प्रमात्. श्लेष can be included in प्रवृत्ति, and are only activities of मनस् which has been separately mentioned. दृक्त्व and इन्द्रियार्थ are फल as one of the Brāhmana logicians, Jayanta, admits. In conclusion Mallisena says that the right definition of प्रमेय is "द्वयपर्यायात्मकं वस्तु प्रमेयम्."

It may be pointed out that Mallisena forgets that there are two meanings of the word 'प्रमेय'—प्रमातुं योग्यम् and प्रमातुं शक्यम्—of which the former is intended in the Nyāyasūtra, and the latter in the Vaiśeṣika; in other words, the पदार्थs of the Nyāyasūtras are topics (प्रमातुं योग्या.), not categories, unlike the पदार्थs of the Vaiśeṣika which are categories (प्रमातुं शक्याः).

Mallisena next explains various kinds of छल, जालि and निपटस्थान as is done in the Nyāyasūtras and observes once more at the close that this subject is unworthy of the attention of

one who lays claim to 'वैराग्य'. Let us remember, however, that Hemacandra has devoted a section of his *Pramāṇa-Mīmāṃsā* to the treatment of these very subjects.

Stanzas XI-XII: Criticism of Pūrva-Mīmāṃsā.

St. XI.

The author next criticizes the defence of हिंसा as made by certain Vedists.* After quoting texts from Brāhmaṇa scriptures which prescribe हिंसा, Malliṣeṇa condemns it and pithily asks: "हिंसा चेद् धर्महेतुः कथम्? धर्महेतुश्चेद् हिंसा कथम्?" To say that हिंसा is 'वेदविहिता' and therefore 'धर्महेतु' is to condemn the Veda, and is, moreover, a contradiction in terms. He rejects the weak plea of the Vedists that हिंसा though ordinarily a sin is not a sin when it is prescribed by the Veda. Malliṣeṇa has no difficulty in rejecting this plea as an outrage upon our sense of right and wrong. It may be said that just as the Jains make an exception in the case of the हिंसा of insects, worms and reptiles which are unavoidably killed in the process of building a Jaina temple, so the Vedist makes an exception of the Vedic यज्ञ which involves हिंसा. Malliṣeṇa meets this plea by pointing out that the हिंसा which takes place while building a temple is unavoidable; moreover, the service which a Jaina temple renders to the spiritual life of the community far outweighs the evil of the हिंसा. The हिंसा involved in a Vedic yajña is not necessary for obtaining स्वर्ग which, as the Brāhmaṇa scriptures admit, can be obtained by the practice of दान etc. The Vedist says: "ओषधयः etc." "If this be so, hell will be a desert and

* The context of the Stanzas and the latter part of the com. on St. XI show that the system criticised is principally that of Pūrva Mīmāṃsā which is primarily responsible for this doctrine. But as the Naiyāyikas have held the same view in regard to sacrificial slaughters of animals I have used the word "Vedists" as including both. Just as this may apply both to Pūrva Mīmāṃsā and Nyāya, so the next Stanza also applies to both.

heaven an overpopulated city !” Malliṣeṇa endorses the remark of “*परमर्षीः*”—the followers of ‘*परमर्षि*’ कपिल, the Sāṃkhyaś—who say:

“युष्मं लिप्त्वा पश्यन् इत्वा कृत्वा रुधिरकर्मभम् ।
यद्येवं गम्यते स्वर्गे नरके केन गम्यते ॥”

—Quoted in Māṭhara Vṛtti †

Besides, Malliṣeṇa points out that the Vedic promise of स्वर्ग in such a case does not stand to reason and must be taken to be false like many another rites in connection with marriage etc. Malliṣeṇa then quotes other dicta of Brāhmaṇa philosophers such as those of the Vedāntins who like the Sāṃkhyaś have condemned हिंसा even for a यज्ञ. Malliṣeṇa condemns also the Śrāddha ceremony which was a great occasion with the Vedist Brāhmaṇas for slaughtering animals and eating animal food.

Lastly, Malliṣeṇa takes up the scholastic problem whether the Veda is to be regarded as ‘*पौरुषेय*’ or ‘*अपौरुषेय*’. He says that language and its utterance can never be ‘*अपौरुषेय*’ and every sentence has a certain ‘*तत्पर्य*’ which implies an author and is thus ‘*पौरुषेय*’. Secondly, the logic of Exception requires that exceptions should relate to the same matter to which the general rule is applied. Here, on the other hand, exceptions are for the purpose of propitiating gods, guests and manes, whereas the general rule (the prohibitory texts “*न हिंस्यात् सर्वां सृताणि*”) is for avoiding sin and its consequences. Where is the necessity of propitiating them by हिंसा when other methods are available? The desire of स्वर्ग in such a case is as foolish as—“*स्वप्नवाताद् नृपतिव्यलिप्सा*.”

* Kapila is well known as ‘*परमर्षि*’ (see S. K. St. 62). There is considerable affinity between Sāṃkhya and Jainism despite many important differences.

† See Māṭhara Vṛtti, Sāṃkhya Sūtras etc. on अहिंसा. Many of the quotations here made by Malliṣeṇa seem to have been taken from Māṭhara Vṛtti.

A short historical note on this subject may be added; There is no doubt that animal slaughter both for food and propitiation of gods and manes was very common among ancient Aryans. At the same time from the evidence of the sermons of Mahāvira Svāmin and Gautama Buddha it is easy to see that *अहिंसा* was also an ancient practice which they tried to revive. There is a famous passage in the Aitareya Brāhmaṇa which clearly shows that a strong tendency in favour of *अहिंसा* must have set in long before its time. Had the passage been post-Buddhist, *अहिंसा* even for a Vedic sacrifice would not have been complacently recommended in that Vedic work at a time when the preachings of Jainism and Buddhism were laying their axe at the root of Vedic practices. The Jñāna and Bhakti movements had a large share in making the Vedic *हिंसा* obsolete. Of this we have ample evidence in the Mahābhārata and the ruling philosophy of the day,—the Sāṃkhya,—which was already in the field when Jainism and Buddhism came to be, preached. It should be borne in mind in this connection that what the two reformers condemned was not the whole of the Vedic religious life even in their day. Apart from the couplet which has been cited by Mallisena as that of the Sāṃkhyas, there is a whole *adhikāra* in the Sāṃkhya Sūtras, which though much later may well be supposed to record old Sāṃkhya traditions—devoted to repudiation of *हिंसा* altogether even from the Vedic sacrifice.

The history of *हिंसा* and *अहिंसा* has passed through the following stages:

1. First Stage: When *हिंसा* was practised by the people generally, both for food and for worship of gods and manes.
2. Second Stage: When it was discarded from food, but was retained in worship. This is easy to understand. For, while a secular practice can be easily changed, superstitions in which gods and ancestors are supposed to be involved die hard.
3. Third Stage: When the moral sense of the people was so far awakened by a deeper sense of religion—of Jñāna and

bhakti—that it revolted against all forms of *हिता* whether religious or secular.

St. XII.

Next, Hemacandra and his commentator examine the Pūrva-Mīmāṃsā theory (that of the particular school of P. Mīmāṃsā which was established by Kumārila Bhaṭṭa) regarding the nature of *ज्ञान*. The problems raised therein are: (1) How do we know that we know?—i. e. how is knowledge itself known, that is, brought to consciousness? (2) How do we know objects?

The Jaina holds that *ज्ञान* or consciousness has this dual nature: (1) it reveals itself (‘स्वावबोधक्षम’) and (2) it reveals also the world of objects (‘अपीवबोधक्षम’). He thus rejects the view of Kumārila that *ज्ञान* itself is known by a process of *implication* (अपीवबोध or आक्षेप), being implied in the fact of *ज्ञातता* of the object, which is its effect. With it he also rejects a similar theory of the “*जीन*” (the Nyāya-Vaiśeṣikas) who regard *ज्ञान* as *अद्वयवसायगत्य* i. e. known by a *further act of knowing* (अद्वयवसाय) directed upon the first fact of knowledge. The commentator could well have added that the Jaina view excludes also the idealistic position that knowledge does not disclose any external reality, ideas being the only ultimate reality of objects (विज्ञानवाद). For, this is the point of *अर्थ* in the dvandva compound ‘स्वार्थ’ (स्व+अर्थ) in the first line of the Stanza (‘स्वापीवबोधक्षम एव बोध.’). Hemacandra says that the doctrine of the self-revelation of *ज्ञान* is a perfectly sound proposition and yet some weak-kneed philosophers have succumbed to the criticism levelled against it by their opponents,—which they need not have done.

As regards the main part of the substance of the Stanza—whether *ज्ञान* is self-revealed or alter-revealed—the commentator states and examines Kumārila’s theory of *ज्ञातता*, and the implication of *ज्ञान* in *ज्ञातता*. The argument against the self-revelation theory is that “*ज्ञानं स्वसंविदितं न भवति । स्वात्मनि*

જિયાવિરોધાદ । ન હિ સુધિક્ષિતોઽપિ બદ્ધઃ સ્વસ્તુત્યમવિરોધં જ્ઞાનઃ । ન
 ચ સુત્રિક્ષણાપ્યાસિધારા સ્વં છેતુમાહિતિવ્યાપારા ॥” The reply to that
 is based on the *analogy of પ્રદીપ* which reveals itself, while
 revealing other objects also, and does not require to be
 revealed by another પ્રદીપ. The argument of the opponent
 which was based upon such analogies as those of નર and
 અસિ is met by an appeal to experience and its irresistible
 authority (‘અદ્ભવસિદ્ધેર્જ્યે વિરોધાસિદ્ધેઃ’). Moreover, how could
 Kumārila assume that જ્ઞાતતા was an obvious fact on which he
 could base his argument of implication? What reason is
 there for assuming that જ્ઞાતતા is self-revealed any more than
 that જ્ઞાન is self-revealed? In fact we are conscious of the
 self-revelation of જ્ઞાન rather than that of જ્ઞાતતા. There is one
 more important objection to meet: If જ્ઞાન is જ્ઞેય i. e. અદ્ભુતિ
 is અદ્ભવાન્વ, it is no more અદ્ભુતિ (‘અદ્ભૂતેરદ્ભવાન્વત્થે પદાદિવદનદ-
 વૃત્તિષ્વપ્રસન્નઃ’). The answer to that is made with the help of the
 Jaina theory of aspects or relativity of knowledge (‘અર્થોપેક્ષ્યા-
 દ્વવૃત્તિભાવઃ; સ્વાપેક્ષ્યા ચાદ્ભવાન્વભાવઃ’). on the analogy. ‘સ્વપિતુષ્ણા-
 પેક્ષ્યૈકસ્થ પુષ્પપિતુષ્ણવદ્ વિરોધાભાવાદ’).

Mallisena winds up his examination of Bhaṭṭa’s complex
 theory of the knowledge by analysing it into three steps
 (ત્રિપુટીમત્યલ્પકલ્પના).—

(1) Sensation (ઇન્દ્રિયગ્રહિ) arising from contact with reality
 (‘સત્સંપ્રયોગે ઇન્દ્રિયગ્રહિજન્યલક્ષણં જ્ઞાનમ્’).

(2) Knowledge of the Reality (‘અર્થગ્રાહ્યમ્’).

(8) Knowledge that the Reality was known: deduction
 of the existence of knowledge (કારણ) from that of the fruit
 of that knowledge (ફાય) viz. the knownness (જ્ઞાતતા) of the
 object (‘તત્માપ્યર્થોપતિસ્તથા પ્રવર્તકજ્ઞાનત્વોપલક્ષ્યઃ’).

Mallisena next turns his attack towards the Nyāya-Vaiśe-
 śika who puts forward his અદ્ભવવસાય theory as follows: “જ્ઞાનં
 સ્વાન્યપ્રકાશ્યમ્ । ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमेयत्वाद् घटवत् ।” and meets the
 charge of अनवस्था by saying that as a matter of fact there is
 no demand for any further act of knowledge (जिज्ञासा):—“ न

क्षेपमनवस्था । अर्थावसायिज्ञानोत्पादभाषेणैवार्थसिद्धौ प्रभातुः कृतार्थत्वाद् ।”
In doing so he points out:

(1) That the हेतु is ‘कालात्ययापदिष्ट’ (This is a slip. It should be really सत्यपिपक्ष—otherwise known as प्रकरणसम—in the old Brāhmaṇa logic) since the अद्वयमान above set forth can be met by a counter-अद्वयमान as follows: “निवादाध्यासितं ज्ञानं स्वसंविदितम् । ज्ञानत्वाद् ईश्वरज्ञानवत् ।” With reference to the example, Malliṣeṇa makes an interesting remark regarding the Jaina attitude towards the problem of the existence of God “गुरुपविशेषस्येश्वरसया ऐनैरपि स्वीकृतत्वेन तज्ज्ञानस्य तेषां प्रसिद्धिः”—otherwise the example would be fictitious.

(2) That the हेतु is ‘व्यर्थविशेष्य’, प्रमेयत्वाद् in the हेतु serving no purpose.

(3) That it is ‘अप्रयोजक’, as the argument ‘स्वाभ्यप्रकाश्यञ् ईशज्ञानाभ्यस्ये सति प्रमेयत्वाद्’ is applicable to things जड which are ‘परमुलोत्प्रेक्षिद्’ and not to ज्ञान—“ईश्वरज्ञानाभ्यस्ये प्रमेयत्वे च सत्यपि यदेव जडं तन्मादि तदेव स्वस्मादभ्येन प्रकाश्यते ।” As regards the denial of the possibility of अनवस्था—on the ground that there is no demand for any further act of knowledge, Malliṣeṇa refuses to admit that it is possible to stop at any point after the regressus has begun.

Stanzas XIII-XIV: Criticism of Vedānta.

st. XIII.

From the Pūrva-Mīmāṃsā, the critic next turns to Uttara-Mīmāṃsā or Vedānta, and there to that particular school of Vedānta which in the time of the author occupied the fore-ground, and here again to that particular tenet of the school which has made it famous—viz. मायावाद.

Hemacandra’s criticism of मायावाद is simple: (1) If माया is, there is no more अद्वैत; for ब्रह्मन् is one, and माया would be another, thus making two. (2) If माया is *not*, how will there be this world, which it is sought to account for by assuming माया? Moreover, to say that something is माया—false—and that it serves to account for the world is a contradiction

in terms. For, unless something exists how can it do the duty of accounting for another thing ?

Mallīṣeṇa next proceeds to elaborate the criticism. The Vedāntin's argument, he says, runs thus: "अद्वं ह प्रपञ्चो मिथ्याकल्पः । प्रतीयमानत्वात् । यदेवं तदेवं यथा वृत्तिः ।" etc. the world is *unreal*, because it *appears* that is to say, all phenomena, by the simple fact of their phenomenality, are mere appearances. Mallīṣeṇa now challenges the opponent to explain the meaning of मिथ्याकल्पः.

(1) If it means *absolute non-existence* it is accepting the position of असत्त्वव्यतिरेकः—which the Vedāntin would not take up, lest it might expose him to the charge of being considered a वृत्त्यवादिन् (Buddhist). (2) If it means *mis take* i. e. one thing appearing as another, it is विपरीतव्यतिरेकः, which too the Advaitins cannot adopt as it involves two reals—the thing which is *mis-taken* and the thing as it is *mis-taken*. (3) If it means that it cannot be definitely characterised as either existent or non-existent (अनिर्वाच्य)—explanation may well be demanded as regards the meaning of this 'अनिर्वाच्यत्व'. If 'अनिर्वाच्यत्व' = निःस्वभावत्व, it will involve सत्त्वव्यतिरेकः or असत्त्वव्यतिरेकः according as 'स्वभाव' in निःस्वभावत्व is taken to be a सत्त्व or अभाव. Again, if निःस्वभावत्व = प्रतीयमानोचरत्व, how can such a world (प्रपञ्च) be even talked about ? Moreover, it will be inconsistent with the hetu प्रतीयमानत्वाद् as प्रतीयमानोचरत्व means अप्रतीयमानत्व. If निःस्वभावत्व only means that it does not really possess its own सत्त्व i. e. it is not what it appears to be, this is again विपरीतव्यतिरेकः (See supra).

Besides, the whole argument is प्रत्यक्षवाचित. The Vedāntin now becomes desperate and argues as follows: The very fact of the world being प्रत्यक्ष is the reason for regarding it as a mere *phenomenon*, and therefore *unreal*. According to this school of

* The philosophy of 'Khyâtis' is too intricate to be expounded in this short resume. The reader may therefore be referred to Randle's valuable account of the 'Khyâtis' in his "Indian Logic in the Early Schools" pp. 59-76.

thought—a particular School of Śāṅkara Vedāntins—प्रत्यक्ष is only a sensation in which what is revealed is the thing-in-itself and not its predicate (निर्विशेष ब्रह्म), and it is afterwards transformed into perception (प्रत्यक्ष) by the addition of an element (which falls outside the province of प्रत्यक्ष) whereby a definite character as against all other characters is predicated of the subject. This is what we call the world (प्रपञ्च). This added element is not based on प्रत्यक्ष. Mallisena says that this is all wrong: प्रत्यक्ष is not merely sensation; it bears testimony to the existence of a certain character and exclusion of other characters; besides this, it reveals the fact that the world consists of many things, every one of which possesses its own nature to the exclusion of every other nature. Moreover, the argument is अद्वयमानवाचित. Thus: प्रपञ्चो मिथ्या न भवति असद्विषयत्वत्वात् आत्म-वत्। But you will say when one अद्वयमान is confronted by another अद्वयमान there must be something to turn the balance. Very well here it is:—If प्रतीक्षमानत्व is to be taken as a reason for मिथ्यात्व, ब्रह्मत्व is मिथ्या too.

Adopting a somewhat different form of argument, Mallisena makes out a *prima facie* case for the Vedāntin on the grounds of प्रत्यक्ष, अद्वयमान and आगम, and afterwards attacks each one of them. The Vedāntin's argument, he says, would be briefly this: प्रत्यक्ष only affirms, it does not deny (“आहुर्विधात् प्रत्यक्षं न निषेदं विपश्चितः”); that is to say, it affirms Reality and, therefore, whatever involves exclusion—the world of objects each one of which is supposed to possess a certain nature as against a certain other nature—falls outside the domain of प्रत्यक्ष. अद्वयमान also supports the same view, and so does आगम (the Veda) which, it is well known, affirms ब्रह्मत्वं as the sole Reality. Mallisena rejects all these arguments as “the outpourings of a drunken man.” For, no man, in his senses, says M., would question that there is no affirmation which is not at the same time a negation (exclusion): the two are the positive and negative aspects of a single Reality, which are presented together. Therefore the Vedāntin's argument which makes all *Being* one single reality, with nothing by its side

to be excluded, is contrary to all experience. In fact, all our experience bears witness to definite characters of things. All ज्ञान is determinate (सविकल्पक) and things are *many*.

St. XIV.

The problem of the reality of *one* or *many*, which is involved in the Vedāntin's position discussed under the preceding Stanza, presents itself in another form in this Stanza: What do words express—सामान्य or विशेष?—universal or particulars, one or many? Some P. Mīmāṃsakas, the Advaita Vedāntins and the Sāṃkhyaas are universalists, and some of them singularists also; the Buddhists are particularists and pluralists; and the Vaiśeṣikas and Nāyāyikas are both. According to the Jaina, they are all *partially right*. The first group of thinkers look to the unity of substance (‘द्रव्यास्तिकमयादुपातिनः’ or ‘समग्रानुपादुत्पत्तिनः’); the second confine their attention to its manifold modes or changes (‘पर्यायास्तिकमयादुपातिनः’); the third consider both, but treats them as separate, self-sufficient realities (‘वैगमनमयादुत्पत्तिनः’). Mallisena points out wherein each of them errs, what aspect each of them has ignored. The last school—that of the Nyāya-Vaiśeṣika—comes nearest to the Jaina position; yet it fails to appreciate the *relativity* of सामान्य and विशेष—the Universal and the Particular, the One and the Many.

Mallisena remarks after detailing the three partial truths: “तदेतत् पक्षत्रयमपि न क्षमते बोद्धम् । प्रमाणवाचितत्वाद् । सामान्यविशेषो-
भयात्मकस्यैव वस्तुनो निर्विगानमनुभूयमानत्वाद् ।” तदेवमात्राल्लोपाल-
प्रतीतिरप्रविद्धेऽपि वस्तुनः सामान्यविशेषात्मकत्वे तदुभयैकान्तवाहः प्रकाशमानम् ।
अहि कश्चिद् कदाचिद् केनचिद् सामान्यं विशेषविनाकृतमनुभूयते, विशेषा वा
तद्विनाकृताः । केवलं दुर्नयप्रभावितमतिव्यामोहवादेकमपलप्यान्वतरद् व्यवस्था-
पयन्ति बाधिकाः । सोऽयमन्वगमन्याहः ॥” Not only do सामान्य and विशेष
both call for recognition, but they do so for *recognition as
relation* i. e. as two aspects of a single reality. (“सामान्यस्य
विशेषाणां च कार्यचिद् परस्परव्यतिरेकेणैकानेकरूपतया व्यवस्थितत्वाद् । विशेष-
वैक्योऽतिरिक्तत्वादि सामान्यमप्यनेकमिष्यते । सामान्याद् ह्य विशेषाणामव्यति-
रेकेण तेषामप्येकरूपता ॥”)

like वाच्य i.e. अर्थ or Reality expressed by words, the वाचक (शब्द) too is सामान्यविशेषात्मक. Incidentally, Mallisena proceeds to prove that शब्द or sound is not a quality but a material substance (पौष्टिक). The five हेतु brought forward by the Vaiśeṣikas to deny that it is a material substance are examined, and shown to be हेत्वाभास. They are: 1 स्पर्शशून्यत्वाद्, 2 अतिनिविष्टप्रदेशे प्रवेश-निर्गमयोरप्रतिघाताद्, 3 पूर्वे पश्चाच्चावयवानुपलब्धेः, 4 सूक्ष्ममूर्तद्रव्यान्तरा-प्रेरकत्वाद्, and 5 गगनगुणत्वाद्. (For explanation of these hetus and their answers see Notes). Mallisena next submits another explanation of the Stanza: A thing has a nature which is at once one and many. (‘एकरूपमपि सत् अनेकरूपम्’). All things possess a double nature of भाव and अभाव (‘सर्वभावानां हि भावामावा-त्मकं स्वरूपम्’). For, if they were only भाव, no nature could be denied, and one thing would be everything (‘एकान्तभावात्मकत्वे वस्तुनो वैभक्त्यं स्यात्’). If they were only अभाव, all things would have only a negative nature. The Jaina position is summed up in the formula ‘सर्वमस्ति स्वरूपेण पररूपेण नास्ति च,’ and in the oft-quoted lines:

जे एगं जाणइ से सत्त्वं जाणइ ।

जे सत्त्वं जाणइ से एगं जाणइ ।

एको भावः सर्वया येन दृष्टः सर्वे भावाः सर्वया तेन दृष्टः ।

सर्वे भावाः सर्वया येन दृष्टाः एको भावः सर्वया तेन दृष्टः ॥

One statement made by Mallisena should be carefully noted: “न हि नयं येनैव प्रकारेण सत्त्वं तेनैवासत्त्वं येनैव चासत्त्वं तेनैव सत्त्वमशुभेयमः किं तु स्वरूपद्रव्यक्षेत्रकालभावैः सत्त्वं, पररूपद्रव्यक्षेत्रकालभावैः सत्त्वमः । तदा क्व विरोधावकाशः” ॥ Thus, Jainism is not only a philosophy of mere Reconciliation, but of Reconciliation based on Relativity.

The Buddhists in their zeal to make a thing even स्वरूपेण असत् affirm in effect that it is पररूपेण सत्, that is, they must deny the second half of our proposition viz. पररूपेण नास्ति. Thus, one thing could be anything and everything (‘चटादेः सर्वात्मकत्वप्रसङ्गः’).

Stanza XV: Criticism of the Sāṃkhya.

St. XV.

In the Sāṃkhya system—

(1) चित् (चैतन्यशक्ति or पुरुष) has nothing to do with the knowledge of चर्यस, to know things being regarded as a function of बुद्धि. बुद्धि is regarded as जड़ being an evolute of प्रकृति, and not a चर्य of चित् or पुरुष. Here is a twofold offence against truth, says the critic: The function of पुरुष should be to know, and बुद्धि should be a चर्य of पुरुष and not a product of प्रकृति.

(2) आकाश and other सूतs are said to have sprung from the subtle तन्मात्रs viz. शब्द etc.

This is quite contrary to what we observe, says Mallisena, regarding their relation: शब्द etc. are the चर्यs or सुतs of the पञ्चमहासूतs and not the germs of the latter.

(3) बन्ध and मोक्ष, say the Sāṃkhyas, do not really belong to पुरुष, he being ever free.

Then why so much ado about मोक्ष and मोक्षसाध ? asks Mallisena.

Mallisena first gives a summary of the Sāṃkhya system by quoting from the Sāṃkhyakārikās, and shows that it has gone wrong in the matter of the points mentioned by Hemacandra.

(1) If चित्शक्ति does not know things, it surrenders its very nature. All talk about चित्शक्ति or पुरुष being reflected in बुद्धि and thereby enabling the बुद्धि to know is absurd. For only a material thing can be reflected, (Is this not taking the metaphor too literally ?)

The Sāṃkhya is afraid that if he attributes knowledge to पुरुष, he would make him as प्रसाद the principle of activity and therefore subject to परिणाम. But he forgets, says the Jaina, that without some sort of activity and consequent परिणाम he cannot so much as make himself reflected, and without parting with its original nature he cannot have सुखदुःख-भोग;

and if he parts with it he cannot help being सक्रिय so far. The theory that पुरुष is really free from activity and therefore from मोक्ष and yet appears to be subject to it on the analogy of a स्फटिक which receives its apparent colour from the जपाकुसुम which is lying near it is rejected by Mallisena on the ground that here too the स्फटिक is subject to a real change of state, for it is only a स्फटिक—a transparent crystal—which takes the reflection and not an opaque stone (अन्वयपत्त). Mallisena thus disposes of the position of the Sāṃkhya declared in a text of “Patanjali” (or rather the commentary by Vyāsa from which the quotation is made), in that of वादमहर्षि in regard to the theory of मोक्ष, as formulated by Āsuri in the same connection, and as formulated by Vindhyavāsin also.

Note that as between Āsuri and Vindhyavāsin, Āsuri speaks of the reflection of पुरुष in बुद्धि like that of the moon in a sheet of water, the stirring of the water making the moon stir also, as it were. Vindhyavāsin on the other hand speaks of the colouring of पुरुष by बुद्धि like that of a pure white स्फटिक assuming the colour of the जपाकुसुम which is near it. Thus, the two speak of two different reflections: while one speaks of the reflection of पुरुष in बुद्धि, the other that of बुद्धि in पुरुष. “The Vāda-Mahārṇava” accordingly speaks of reciprocal reflections, and so does also Vijñānabhikṣu, the last great exponent of Sāṃkhya philosophy.

Mallisena next deals with certain minor details of the Sāṃkhya system.

(2) धर्म, ज्ञान, वैराग्य and ऐश्वर्य and their opposites really belong to आत्मन् and not to बुद्धि as the Sāṃkhya holds.

(3) Further, अहङ्कार is not a product of बुद्धि: it is an attribute of आत्मन् which बुद्धि, which is said to be अचेतन, cannot produce.

(4) आकाश etc. are not a product of पञ्चतन्मात्रा, and it is surprising, says Mallisena, that the Sāṃkhya who claims to be the foremost of those who believe in the absolute eternity of

things (as an advocate of सत्कार्यवाद and consequent नित्यैकान्तवाद) should speak of आकाश—apparently a type of eternal things—as a product !

(5) वाक् etc. are regarded by the Sāṃkhya as इन्द्रिय. But they are not. For, an इन्द्रिय is that which does what nothing else can do—a condition not fulfilled by वाक् etc.

(6) It is vain to think that there is no बन्ध and no मोक्ष. For, there is a *real* confusion of प्रकृति and पुरुष which makes our बन्ध.

Mallīṣeṇa then deals with the three kinds of बन्ध mentioned in Sāṃkhya works: (1) प्राकृतिक, (2) वैकारिक and (3) द्वाक्षिण—that is, (1) that which consists in regarding प्रकृति as the highest ideal of worship like पुरुष, (2) that which consists in regarding the विकार of प्रकृति such as भूत, इन्द्रिय, अहङ्कार and इक्षि as the objects of worship just like पुरुष, and (3) that which consists in practising the religion of ritualism. Mallīṣeṇa points out they are all different kinds of causes which create what the Jaina calls 'कर्मबन्ध'. Unless बन्ध is real and not imaginary as the Sāṃkhya wants us to believe, there is no sense in speaking of मोक्ष.

(7) As regards the Sāṃkhya idea of मोक्ष that it consists of the cessation of the activity of प्रकृति, Mallīṣeṇa points out that the activity of प्रकृति can never cease, inasmuch as activity is her very nature. If प्रकृति can choose to retire from the stage like an actress she may also choose to return there some day and so cause बन्ध once more ! मोक्ष really consists of the real exhaustion of all Karman. The Jaina conception of the nature of आत्मन् and his मोक्ष is essentially the same as that of the Sāṃkhya with this important difference, however, that while the Sāṃkhya regards ज्ञान, किंवा, बन्ध and मोक्ष as erroneously connected with आत्मन्, the Jaina regards them as its real states.

Stanzas XVI—XVIII: Criticism of Buddhism.

The authors next criticise Buddhism, particularly Buddhist Idealism,

St. XVI.

I. The identity of प्रमाण and कल (प्रमिति), according to the Buddhist, does not bring an external object into touch with consciousness, as is generally supposed, or to be more accurate, it does not make (external) reality an object of (internal) knowledge; what it does is, it defines consciousness, that is to say, it produces *conditioned* consciousness; thus, nothing enters into consciousness from without, the act of knowing being nothing but consciousness in every part.

This position is criticised on the following grounds:

The relation between प्रमाण and कल is a *causal* relation—which implies that the two cannot be simultaneous, nor can the two be successive, each enduring for a single kṣaṇa only and leaving no trace behind, for causality is not possible under such conditions. Besides, the causal relation is a relation and as such it implies two correlates, consciousness and something other than consciousness. Mallisena takes a passage from Dharmakīrti's Nyāyabindu and its tīkā by Dharmottara, as a representative text of this school of thought and criticises it on the ground that no such make-shift as the substitution of व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकभाव for जन्मजयकभाव as between संवेदन and साक्य can succeed in doing away with the necessity of recognising *two* instead of *one* factor in the act of knowledge (व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकभावस्यापि च संबन्धत्वेन द्वित्वत्वादेकस्मिन्संभवात्) The Jaina rejects at the same time the extreme dualism of the Nyāya Vaiśeṣika School—for the simple reason that प्रमाण and कल (प्रमिति) both belong to one and the same person, so that their unity in ज्ञानम् somehow cannot be denied altogether. Note that this hardly differs from the Buddhist's "किंचिद्वत् प्रमाणं किंचिद् प्रमाणफलम्" except in that it would substitute कथंचिद् for किंचिद् and reject absolute dualism even of the aspects which the Buddhist formula cannot wholly exclude.

II. Another favourite doctrine of the Buddhists is their 'क्षणमहाद'—the doctrine of Momentariness. The main ground on which it rests is that nothing can perish unless it is in its

nature to perish, which means that perishability is its nature, and since the nature of a thing does not depend upon anything other than the thing itself, perishability amounts to actual perishing. As regards the apparent persistence of a thing (e. g. घट) in time, the Buddhists' explanation is that here *similarity is mistaken for identity*, nothing (घट) being existent for more than a single क्षण, the seemingly persistent thing (घट) being nothing more than a series of perishing things (घटस).

The doctrine of क्षणवत्त्व is rejected by the Jains on the ground that it is one-sided, the aspect of *permanence* (दौर्ष्य) being as necessary as that of *change*, that is, production (उत्पत्ति) and destruction (नाश). The former (permanence) belongs to प्रत्यय and the latter (change) to its वर्तमान which are aspects of the same प्रत्यय. This doctrine of *Permanence-cum-Evanescence* (i. e. persistence and change) has been criticised by the Buddhist as involving a contradiction, being as absurd as the statement that Devadatta is at once living and dying). But the Jaina sees no absurdity in such a proposition. According to him, while we are living we are also dying, for the ' petals of life ' are falling away from us all the while we are living.

The argument advanced by the Buddhist philosopher Moksākaragupta against the doctrine of Permanence in order to establish that of Momentariness falls flat on the Jaina, for it is welcome to him in so far as it proves one half of the whole truth in which he believes.

III. Next is criticised Buddhist *Realism*, according to which the सिद्धय of ज्ञान is also a tenet of the Nyāya-Vaiśeṣika school, but the special trouble of the Buddhist is due to his क्षणवत्त्ववाद which makes the realistic position as difficult to maintain as the idealistic position which was discussed above. Moreover, says the Jaina, it is not true that the वस्तु has to be real in order to be a कारण of ज्ञान, for there can be ज्ञान even when there is no real वस्तु but only सुगद्विज्ञप्ति. The Buddhist Realist may perhaps argue that the प्रकाशक (the revealer, ज्ञान)

implies the प्रकाश्य (the revealed, अर्थ)—प्रकाश्य (अर्थ) which is also the *cause* of its प्रकाशक (ज्ञान). This argument is answered by citing the example of प्रदीप and वर between which no causal relation exists although one is प्रकाशक and the other प्रकाश्य. Further, it is pointed out that the cause need not be real, it may be only ideal. For example, स्मृति is not caused by अर्थ but by ज्ञान (अद्वय) and yet it is the very breath of अद्वयानुप्रमाण.

Buddhist Realism is divided into two schools, that of 'Presentationists' and 'Representationists' (वैभाषिक and सौत्रास्तिक respectively), the latter being midway between Realism and Idealism. The former holds that ज्ञान is produced by अर्थ ('सदुत्पत्ति'), the latter that it bears the form ('सदाकारता') of अर्थ. The point of the realistic argument consists in this that unless the reality of अर्थ were recognised as a cause of ज्ञान, anything would be the object of that ज्ञान, and that all distinction between right and wrong knowledge would vanish. The critic dispenses with the *causality* in the अर्थ and substitutes *capacity* in the ज्ञान, by way of a rejoinder to the Realist. Moreover, he sees no likeness (सदाकारता) between ज्ञान and अर्थ (e. g. the feeling of heat is not *like* heat in the fire). Likeness, again, cannot account for epistemological relation: thus the reflection of the moon in the water does not apprehend the moon in the sky.

Taking up the Second Half of the Stanza, Mallisēpa attacks the school of Buddhist Idealism (विज्ञानवाद of the योगाचार) which asserts that ideas (ज्ञान) are the only reals, there being no causal (सत्कारणक ज्ञान) or corresponding (सदाकारक ज्ञान) world of external reality. It attacks the reality of the external world, discarding the problem of epistemology, i. e. of the theory of knowledge, as an imaginary bugbear, by subjecting it to a number of dilemmas, such as, are the wholes identical with parts, that is, are the bodies nothing more than the constituting atoms, or are they something over and above them; are they permanent or transitory;

is the object in consciousness or outside it etc. None of the positions survives critical scrutiny, with the result that the belief in external world cannot be regarded as due to its external reality, but must be accounted for by the hypothesis of वासना due to अविद्या (nescience).

This is criticised as follows -

This idealistic position which makes our belief in external reality a huge mis-take involves the reality of something that is mis-taken, that is taken amiss, which strikes at the root of this extreme Idealism.

All knowledge is of something which is other than the knowledge itself and is the विषय of that knowledge; it is a क्रिया which is directed towards something which is other than the क्रिया itself.

(3) Atoms are real. That body is not separable from them is no reason why their reality should be questioned.

Moreover, it possesses objective reality which is the same for all subjects.

(4) The object is not the subject. The fact of self-consciousness implies that there is a reality other than the self from the consciousness of which the consciousness of the self is distinguished.

Moreover, an object possesses objective reality, which is the same for all subjects.

(5) The अनुमान by which the non-existence of external reality is sought to be proved can have no value against the evidence of प्रत्यक्ष which decides the question in favour of its existence.

(6) That ज्ञान and its विषय are found together is an unwarranted assumption.

(7) The two have distinct natures, e.g. one is experienced as in us, the other outside us; one is already there, which the other notes afterwards.

The last stanza and its commentary having dealt with the **अणमहावाद** which was held by the Vaibhāsika in common with all the other schools of Buddhism, and also the half-hearted and the extreme forms of Idealism (विज्ञानवाद) which were propounded by the Sautrāntika and the Yogācāra schools, the critics next proceed to attack the **शून्यवाद** of the Mādhyamikas, generally understood to mean the doctrine of absolute and universal emptiness or void. It may be noted here that the doctrine attributed to the Mādhyamika in the stanza quoted by Mallisena towards the close of his commentary on St. XVII makes **शून्यता** a synonym of the Para-Brahman of the Sāmkara Vedāntins, and many a Mahāyana hymn may be cited in which **शून्यता** is glorified in language which the Vedāntin employs with respect to his Para-Brahman. But this is really a confusion between **शून्यता** and **पूर्णता**.*

Mallisena, like all other critics of the 'शून्यवाद', has understood it as the doctrine of the Universal Void or Emptiness.

An obvious objection which is taken to this doctrine is that it leaves no ground even for itself to stand upon, its only logical position being dead *silence* ("तत्तथास्य युक्तैव युक्ता, न पुनः शून्यवादोपन्यासाय तुष्टताण्डवाडम्बरम्"). Yet it may be interesting to examine the argument which is advanced in its favour. The argument is a sophistical demonstration of the logical impossibility of the supposed reals, viz., प्रमातृ, प्रमेय, प्रमाण and प्रमिति. This, says Mallisena, the Buddhist tries to prove in extenso in "तत्त्वोपपत्तिह," a work which is not now available, but which was, according to its author, as the title implies, 'a lion that confounds the animals of Reality'.

This position is met by showing that प्रमातृ etc. are by no means impossible; on the contrary they can be shown to be undeniably real. In fact, **शून्यवाद**, if it is to be worthy of

* ऊं पूर्णमिदं पूर्णमदः पूर्णीतं पूर्णमुदच्यते ।

पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमिवावशिष्यते ॥—Upaniṣad.

credence, must be supported by *अवयव*, which, however, will mean negation of *सम्यक्वाद*.

St. XVIII.

Next, we have a criticism of the Buddhist's *क्षणभङ्गवाद* in its application to the problem of *आत्मन्*. In the absence of an abiding *आत्मन्*, says the critic,—

(1) There can be no moral retribution in our life (*भव*). The Buddhist no doubt substitutes for the single *आत्मन्* a *series* of *विज्ञान*s of which each preceding one is supposed to be connected with each succeeding one, and vice versa. But who connects them? What is the synthesizing principle?

(2) Similarly, there is no room for Liberation (*मोक्ष*). For, if there is no *आत्मन्*, who is to be liberated from the bondage of life (*संसार*)? The heap of *वासना*s which has to be destroyed must belong to some one, to that very person who has been in bondage (*बद्ध*).

(3) Even such an ordinary psychological fact as *स्मृति*—memory—becomes impossible.

St. XIX.

The doctrine next criticised is that of *वासना*—a kind of makeshift which is intended to do duty for the principle of permanence which the Buddhist denies.

All Indian philosophers are firm believers in transmigration of the soul, and the Buddhist who denies the existence of the soul and yet believes in transmigration has somehow to make it possible. This he does by adopting the theory of *वासना*. It is intended to account for the apparent continuity of our psychic experience not only in our present life but also of the past and the future. But the problem which he has to face is that of reconciliation of *वासना* with *क्षणभङ्ग*. Hemacandra and with him Malliṣeṇa point out how the task is hopeless. They put forward this trilemma: Are *वासना* and *क्षणसंतति* (lit, a series of moments, that is, things conditioned

by moments) one (अनेद) or separate (नेद) or neither one nor the other (अद्वय)?—and they show how the Buddhist doctrine breaks on the spearheads of this trîśūla. In the first case, nothing is gained by the addition of वासना. In the second case, it must either conform to the principle of क्षणमङ्गु or not—if it does, no gain; if it does not, the universality of the principle of क्षणमङ्गु is so far violated. In the third case, the position becomes impossible; for it must be either the one (अनेद) or the other (नेद). There is only one escape from all these troubles and that is by taking shelter underneath the shady tree of the Jaina doctrine of अनेकान्त i. e. नेद-cum-अनेद. As Hemacandra graphically puts it, the birds that have flown away far across the wide sea without any hope of finding a resting place must return to their home (स्याद्वाद) on the mast of the ship.

In connection with this hypothesis—नेदानेद—Mallisenā generously points out how in this case the difference is merely verbal. He says: “स्याद्वादनामपि हि प्रतिक्षणं नवनवपर्याय-परंपरोत्पत्तिरभिमतैव । तथा च क्षणिकत्वम् । अतीतानागतवर्तमानपर्याय-परंपरादुसंवापकं चान्दविद्रव्यम् तच्च वासनेति संज्ञान्तरभावेऽप्यभिमतमेव । न खलु नामनेदाद् वादः कोऽपि कोविदानाम् ”. Mallisenā further shows how वासना is not possible without a permanent something on which it should rest (“ स्थिरस्य संबन्धस्य च वस्त्वादेर्गुणमदादिना वास्यत्वं दृश्य ”).

Stanza XX: Criticism of the Cārvāka.

St. XX.

The two principles of the Cārvāka which are criticised are:

- (1) That प्रत्यक्ष is the only प्रमाण; not even अनुमान.
- (2) That there is no soul, beyond the physical body, and consequently, there is no moral responsibility and no life after death (मृत्युचिद्वाद).

1. The first is impugned on the following grounds:
As a result of your doctrine, we cannot be aware of the mind

of other persons, as we have evidently no प्रत्यक्ष or direct experience of it. We cannot classify our cognitions as प्रमाण and अप्रमाण (न च संनिहितार्थबलेनोत्पद्यमानं पूर्वापरपरामर्शशून्यं प्रत्यक्षं पूर्वापरकालभाविनीनां ज्ञानव्यक्तीनां प्रामाण्याप्रामाण्यवस्थापकं निमित्तमुपलक्षयितुं क्षमते ।) Moreover, we should not forget that we call even प्रत्यक्ष a प्रमाण on the strength of our experience and generalisation from observed cases—that is to say, our belief in the credibility of our senses rests on Inference.

2. The materialistic view of the soul is condemned by M. with the help of a long passage quoted from “*Dravya-lamkāra*”, where it is shown that consciousness is not the product of शूत (न शूतकार्यमुपयोगः), and even an ugly and a diseased body may hold a beautiful and healthy soul.

Stanzas XXI-XXX: *The Jaina Doctrine.*

St. XXI: *Nature of Reality Permanence and Change.*

The authors assert here the Jaina doctrine of Reality as possessed of उत्पत्ति, व्यय and प्रौढ्य as against those who obsessed by the phenomena of the first two overlook the third, viz. the Buddhists, and also those who contrariwise, notice only the third and forget the first two, for example, the S'āṅkars Vedāntins. Recall here the pre-Buddhist schools noted in the *Brahmajālasutta*, the Eternalists (सस्सत्तिका-आश्रयतिकाः) and the non-eternalists (असस्सत्तिका-अश्रयतिकाः).

St. XXII: *Reality, many-sided.*

The Jaina insistence upon the entirety or wholeness of truth has found expression in various forms. In the preceding stanza it was expressed as “उत्पादव्ययप्रौढ्ययुक्तं सत्.” Now, another proposition in which it is set forth is “अनन्तवर्मात्मकमेव सत्त्वम्”—Truth has numberless aspects.

St. XXIII: “*Saptabhaṅgī*”.

Next the author points out how one and the same thing may be viewed synthetically or analytically as one or as many—as one substance or as many attributes or modes. This fact

has been expressed in the famous 'set of Seven Forms'—the "सप्तमङ्गी". For a full statement of the seven forms see the text of the *Syādvādamānjari* under St. XXII and the Notes thereon.

St. XXIV: *No contradiction of the so called opposites.*

The authors now explain how the synthesis of opposites recommended in the previous Stanza does not involve any contradiction, inasmuch as the opposites are conditioned by 'upādhis' and are relative to them.

St. XXV: *No contradiction—continued: application of the principle to certain problems of philosophy.*

The सप्तमङ्गी, be it remembered, gives only the *forms* of the propositions. The principle has to be applied to actual problems of philosophy on which various schoolmen stand divided owing to their viewpoints being partial. The problems are: (1) Permanence versus Change; (2) Universal versus Particular; (3) Expressible versus Inexpressible i.e. Positivism versus Transcendentalism; (4) Being versus Non-being, or Real versus Unreal.

St. XXVI: *Criticism of the absolutely eternal and the absolutely transitory.*

Of these the author takes up the first, viz., Permanence versus Change or the Eternal versus the Transitory, and shows how the arguments of the two sides destroy each other, with the result that the doctrine of *Syādvāda* emerges from their mutual conflict. Compare here Kant's philosophy of antinomies.

St. XXVII: *Criticism of Absolutism continued.*

Absolutists cannot solve the problems of सुख-दुःख (भोग), पुण्य-पाप, and बन्ध-मोक्ष.

St. XXVIII: *Durnaya, Naya, and Pramāṇa.*

The author next refers to the Jaina philosophy of दुर्नय, नय and प्रमाण. (1) दुर्नय is the mis-take of *partial* truth for the

whole truth, to the exclusion of the latter; (2) नयः are the statements of partial truths, without the recognition that they are only partial; and (3) प्रमाण is the *whole* truth. The commentator here sets forth the famous doctrine of the नयः.

The doctrine of नयः or Relativity of Knowledge is the most remarkable contribution of Jainism to Philosophy. It means that Reality is conveyed (from $\sqrt{\text{नी}}$) to the mind differently from different points of view, or to take it from the other end, the mind approaches Reality differently from different points of view. A very useful and fundamental division of नयः which is made is that into (1) द्रव्यास्ति(वि)क नयः and (2) पर्यायास्ति(वि)क नयः, i. e. (1) that which regards द्रव्य or substance and (2) that which regards पर्याय or modes. The नयः are also divided into five, six or seven kinds. Of these seven the first four are अर्थनयः and the last three शब्दनयः, or to adopt the fundamental divisions of द्रव्य and पर्याय, the first three are द्रव्याधिक and the last four पर्यायाधिक. These are:

(1) जैगम—(variously derived) which notes both the universal and the particular;

(2) संप्रद—which notes the universal only;

(3) व्यवहार—the point of view of daily life, which does not penetrate below the surface of things;

(4) कालमुक्ष—It confines itself to the present, and takes note of actual phenomena—the attributes or changes occurring in a substance and not the substance itself.

(5) शब्द—which pays attention to the character of the world. This, while it distinguishes between the different connotations of words, does not do so in regard to their denotation.

(6) सममिच्छ—This नयः goes further in the direction of attaching much importance to the form of the word. It makes distinctions of things corresponding to the etymologies of the words. Thus no two synonyms denote the same thing.

(?) **एवंभूत**—This नय takes the word as signifying an object while it possesses the क्रिया connoted by the etymology.

The Jaina observes that the Naiyāyika and the Vaiśeṣika systems are cases of वैयमनय, so far as they recognise both the universal (सामान्य) and the particular (विशेष). The Vedānta and the Sāṃkhya are cases of संग्रहनय, the former because it merges all particulars in the universal सत्, and the latter in so far as it represents an attempt at marshalling particulars under certain general concepts, and regarding the former as forms of the latter, the effect being contained in the cause. The Cārvāka's way of looking at things is that of स्वप्नानय. The Buddhists follow कस्युत्पन्ननय, inasmuch as they accept phenomena and deny the noumenon; and the grammarians are by the very nature of their profession inclined towards शब्द etc.

It is obvious that the whole set of seven Nayas could not have come into existence all at once. As a matter of fact, they represent a gradual growth as is apparent from the number of नयs recognised at different times (see Notes) and also from their varying importance.

See the text of the *Syādvādamajjari* on this Stanza and Notes for fuller account.

St. XXIX: *The number of Souls.*

The souls are divisible into six kinds but their number is endless.

St. XXX: *The doctrine of the Syādvāda, all comprehensive and impartial.*

The teaching of the Master is important and all-comprehensive. He has hardly to attack any of the other systems, as those systems quarrel inter se and destroy each other. In other words, the Jaina philosophy emerges as the whole truth from the mutual conflicts of the several schools. For details see the Text, Notes and Supplementary Notes with Appendices.

This note presupposes the existence of the schools. If so, it only points to a late date of the Jaina point of view

as compared with that of the other schools between which it mediates.

Stanzas XXXI-XXXII: Conclusion.

St. XXXI-XXXII: *Praise of the Lord Mahāvīra.*

The Dvātrīṃśikā closes as it began with the panegyric of the Tīrthamkara.

V. AN ESTIMATE OF THE WORK.

From this short summary of the contents the reader will see what a wide range of philosophical topics has been covered in this work. None of the rival systems has been examined in its entirety, but only those tenets have been selected for criticism from each of the schools in which the Jaina is really interested, and these are some of the greatest problems of religion and philosophy, such as the problems of the universal and the particular, the permanent and the changing, God, the one, omnipresent, omnipotent and omniscient maker of the world, the sanctity of all life, the state of the liberated souls, the theory of knowledge, the nature of Reality etc. The examination, moreover, is not in the nature of irresponsible criticism (vitanḍā), but care has been taken to present the Jaina view on each of the points that has been considered; and, in conclusion, a clear statement has been made of the Jaina doctrine of Naya and Syâdvâda—in one phrase, of the Relativity of Knowledge which is determined by the point of view from which Reality is approached. For this great achievement it is difficult to apportion credit between Hemacandra, the author of the Anyayogavyavaccheda-Dvātrīṃśikā, and Malliṣeṣa, the writer of the Syâdvâdamajjari. The former is a genuine devotional lyric, pulsating with reverence for the Master, and is at the same time a review of some of the tenets of the rival schools on which the Jaina sees reason to differ. Devotion and thought are here happily blended together in one whole, and are expressed in such noble and dignified language that it deserves to rank as a piece of literature no less than that

of philosophy. To Mallisena belongs the credit of constructing a systematic work out of the brief critical remarks which Hemacandra throws out at random. His knowledge of the different systems, however, is not equally deep. In some of the systems such as the Nyāya-Vaiśeṣika he is evidently well read, while of others such as the Vedānta he has touched only the fringe. But on the whole, he has conducted the examination of the different systems with knowledge and mastery of detail, and that too, in a wonderfully lucid style, which lifts his work from the position of a mere parasitical commentary to that of an original work of independent value.

॥ ॐ नमः श्रीसर्वज्ञाय ॥

श्रीमल्लिषेणसूरिप्रणीता

स्याद्वादमञ्जरी

श्रीहेमचन्द्रसूरिनिर्मितान्ययोगव्यवच्छेद-

द्वात्रिंशिकास्तवनटीकारूपा

यस्य ज्ञानमनन्तवस्तुविषयं यः पूज्यते दैवतै-
नित्यं यस्य बचो न दुर्नयकृतैः कोलाहलैर्लुप्यते ।
रागद्वेषमुखा द्विषां च परिपत् सित्ता क्षणाद्येन सा
स श्रीवीरविभुर्विधूतकलुषां बुद्धिं विधत्तां मम ॥ १ ॥

6 निःसीमपतिभैकजीवितधरौ निःशेषभूमिस्पृशां
पुण्यौघेन सरस्वतीसुरगुरु स्वाङ्गैकरूपौ दधत् ।
यः स्याद्वादमसाधयन्निजवर्णदृष्टान्ततः सोस्तु मे
सहस्रक्षम्बुनिधिप्रबोधविधये श्रीहेमचन्द्रः प्रभुः ॥ २ ॥

ये हेमचन्द्रं मुनिमेतदुक्त-
10 ग्रन्थार्थसेवामिषतः श्रयन्ते ।
संप्राप्य ते गौरवमुज्ज्वलानां
पदं कलानामुचितं भवन्ति ॥ ३ ॥

मातर्भारति संनिषेहि हृदि मे येनेयमाप्तस्तुते-
निर्मातुं विद्वतिं प्रसिद्ध्यति जवादारम्भसंभावना ।
15 यद्वा विस्पृतमोष्ठयोः स्फुरति यत्सारस्वतः शाश्वतो
मन्त्रः श्रीउदयप्रभेतिरचनारम्यो ममाहर्निशम् ॥ ४ ॥

1 [स्वादाव]

इह हि विषमदुःषमाररजनिमित्तिरतिरस्कारभास्कानुकारिणा
 वस्तुघातलावतीर्णमुघासारिणीदेश्यदेशनाधितानपरमार्हतीकृतश्री-
 कुमारपालक्ष्मापालप्रवर्तिताभयदानाभिधानजीवातुसंजीवितनाना-
 20 जीवप्रदत्ताशीर्वादमाहात्म्यकल्पावधिस्थाधिविशदयशःशरीरेण नि-
 रवद्यचातुर्विधनिर्माणैकब्रह्मणा श्रीहेमचन्द्रसूरिणा जगत्प्रसिद्धश्री-
 सिद्धसेनदिवाकरविरचितद्वात्रिंशद्वात्रिंशिकानुसारिश्रीवर्धमानजि-
 नस्तुतिरूपमयोगव्यवच्छेदान्ययोगव्यवच्छेदाभिधानं द्वात्रिंशि-
 काद्वितयं विद्वज्जनमनस्तत्त्वावबोधनिबन्धनं विदधे । तत्र च प्रथम-
 25 द्वात्रिंशिकायाः मुखोभेयत्वाद्रथारूयानमुपेक्ष्य द्वितीयस्यास्तस्या
 निःशेषदुर्वादिपरिषदधिक्षेपदक्षायाः कतिपयपदार्थविवरणकरणेन
 स्वस्मृतिवीजप्रबोधविधिर्विधीयते । तस्याश्चेदमादिकाव्यम्-

अनन्तविज्ञानमतीतदोष-

मन्त्राध्यसिद्धान्तममर्त्यपूज्यम् ।

श्रीवर्धमानं जिनमात्ममुख्यं

स्वयंभुवं स्तोतुमहं यतिष्ये ॥ १ ॥

श्रीवर्धमानं जिनमहं स्तोतुं यतिष्य इति क्रियासंबन्धः । किं-
 विशिष्टम् । अनन्तमप्रतिपाति विशिष्टं सर्वद्रव्यपर्यायविषयत्वे-
 30 नोत्कृष्टं ज्ञानं केवलाख्यं विज्ञानं ततो नन्तं विज्ञानं यस्य सो नन्त-
 विज्ञानस्तम् । तथातीता निःसत्ताकीभूतत्वेनातिक्रान्ता दोषा रा-
 गादयो यस्मात्स तथा तम् । तथाबाध्यः परैर्बाधितुमशक्यः
 सिद्धान्तः स्याद्वादश्रुतलक्षणो यस्य स तथा तम् । तथामर्त्या
 देवास्तेषामपि पूज्यमाराध्यम् ॥

35 अत्र च श्रीवर्धमानस्वामिनो विशेषणद्वारेण चत्वारो मूलाति-
 श्रयाः प्रतिपादिताः । तत्रानन्तविज्ञानमित्यनेन भगवतः केवल-
 ज्ञानलक्षणविशिष्टज्ञानानन्त्यप्रतिपादनाज्ज्ञानातिशयः । अतीत-
 दोषमित्वनेनाष्टादशदोषसंक्षयाभिधानादपायापगमातिशयः । अ-
 बाध्यसिद्धान्तमित्यनेन कुतीर्थिकोपन्यस्तकुहेतुसमूहाशक्यबाध-
 40 स्याद्वादरूपसिद्धान्तप्रणयनभणनाद्वचनातिशयः । अमर्त्यपूज्यमि-
 त्यनेनाकृत्रिमभक्तिभरनिर्भरसुरासुरनिकायनायकनिर्मितमहामा-
 तिहार्यसपर्यापरिज्ञापनात्पूजातिशयः ॥

अत्राह परः । अनन्तविज्ञानमित्येतावदेवास्तु नातीतदोषमिति ।
 गतार्थत्वात् । दोषात्ययं विनात्यन्तविज्ञानत्वस्यानुपपत्तेः ॥ अत्रो-
 45 च्यते । कुनयमतानुसारिपरिकल्पिताप्तव्यवच्छेदार्थमिदम् । तथा
 चाहुराजीविकनयानुसारिणः—

ज्ञानिनो धर्मतीर्थस्य कर्तारः परमं पदम् ।

गत्वागच्छन्ति भूयोपि भवं तीर्थमिकारतः ॥

इति । तन्नूनं न तेतीतदोषाः । कथमन्यथा तेषां तीर्थनिकार-
 50 दर्शनेपि भवावतारः ॥

आह । यद्येवमतीतदोषमित्येवास्त्वनन्तविज्ञानमित्यतिरिच्यते ।
 दोषात्ययेवश्यंभावित्वादनन्तविज्ञानत्वस्य ॥ न । कैश्चिदोषाभावे-
 पि तदनभ्युपगमात् । तथा च तद्वचनम्—

सर्वं पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्टं तु पश्यतु ।

55 कीटसंख्यापरिज्ञानं तस्य नः क्रोपयुज्यते ॥

तथा—तस्मादनुष्ठानगतं ज्ञानमस्य विचार्यताम् ।

प्रमाणं दूरदर्शी चेदेते गृध्राज्जुपास्महे ॥

तन्मतव्यपोहार्थमनन्तविज्ञानमित्यदुष्टमेव । विज्ञानानन्तर्यं विना
एकस्याप्यर्थस्य यथावत्परिज्ञानाभावात् । तथा चार्थम्—

80 जे एगं जाणइ से सव्वं जाणइ ।
जे सव्वं जाणइ से एगं जाणइ ॥

तथा— एको भावः सर्वथा येन दृष्टः
सर्वे भावाः सर्वथा तेन दृष्टाः ।
सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टा
85 एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः ॥

इति ॥

ननु तर्ह्यबाध्यसिद्धान्तमित्यपार्थक्यम् । यथोक्तगुणयुक्तस्या-
व्यभिचारिवचनत्वेन तदुक्तसिद्धान्तस्य बाधायोगात् ॥ न । अभि-
प्रायापरिज्ञानात् । निर्दोषपुरुषप्रणीत एवाबाध्यसिद्धान्तो
70 नापरेऽपौरुषेयाद्या असंभवादिदोषाघातात्त्वात् इति ज्ञापनार्थम् ।
आत्ममात्रतारकमूकान्तकृत्केवल्ययादिरूपमुण्डकेवलिनो यथोक्तसि-
द्धान्तप्रणयनासमर्थस्य व्यवच्छेदार्थं वा विशेषणमेतत् ॥

अन्यस्त्वाह । अमर्त्यपूज्यमिति न वाच्यम् । यावता यथोदिष्ट-
गुणगरिष्ठस्य त्रिभुवनविभोरमर्त्यपूज्यत्वं न कथंचन व्यभिचरती-
75 ति ॥ सत्यम् । लौकिकानां ह्यमर्त्या एव पूज्यतया प्रसिद्धास्ते-
षामपि भगवानेव पूज्य इति विशेषणेनानेन ज्ञापयन्नाचार्यः
परमेश्वरस्य देवाधिदैवत्वमावेदयति ॥

एवं पूर्वार्धे चत्वारोतिशया उक्ताः ॥

अनन्तविज्ञानत्वं च सामान्यकेवलिनामप्यवश्यं भावीत्यत-
80 स्तद्व्यवच्छेदाय श्रीवर्धमानमिति विशेष्यपदमपि विशेषणरूपतया

व्याख्यायते ॥ श्रिया चतुर्ल्लिखदतिशयसमृद्धानुभवात्मकभावार्हन्त्य-
 रूपया वर्धमानं वर्धिष्णुम् ॥ नन्वतिशयानां परिमिततयैव सिद्धान्ते
 प्रसिद्धत्वात्कथं वर्धमानतोपपत्तिः ॥ इति चेन्न । यथा निशीथ-
 चूर्णौ भगवतां श्रीमदहंतामष्टोत्तरसहस्रसंख्यवाङ्मलक्षणसंख्याया
 85 उपलक्षणत्वेनान्तरङ्गलक्षणानां सत्त्वादीनामानन्त्यमुक्तम् । एवम-
 तिशयानामधिकृतपरिगणनायोगेऽप्यपरिमितत्वमविरुद्धम् । ततो
 नातिशयश्रिया वर्धमानत्वं दोषाश्रय इति ॥

अतीतदोषता चोपशान्तमोहशुणस्थानवर्तिनामपि संभवतीत्यतः
 क्षीणमोहाख्याप्रतिपातिगुणस्थानप्राप्तिप्रतिपत्त्यर्थं जिनमिति विशे-
 90 षणम् । रागादिजेतृत्वाज्जिनः । समूलकार्षकवितरागादिदोष
 इति । अबाध्यसिद्धान्तता च श्रुतकेवल्यदिष्वपि दृश्यतेतस्तदपो-
 हायाप्तमुख्यमिति विशेषणम् । आप्तिर्हि रागद्वेषमोहानामैकान्तिक
 आत्यन्तिकश्च क्षयः । सा येषामस्ति ते खल्वाप्ताः । अर्शादित्वा-
 न्मत्वर्थीयोऽत्रप्रत्ययः । तेषु मध्ये मुखमिव सर्वाङ्गानां प्रधानत्वेन
 95 मुख्यम् । शाखादेर्यः इति तुल्ये यः । अमर्त्यपूज्यता च
 तथाविधगुरूपदेशपरिचर्यापर्याप्तविद्याचरणसंपन्नानां सामान्यमुनी-
 नामपि न दुर्घटा । अतस्तन्निराकरणाय स्वयंभुवमिति विशे-
 षणम् । स्वयमात्मनैव परोपदेशनिरपेक्षतयावगततत्त्वो भवतीति
 स्वयंभूः स्वयं संबुद्धः । तमेवंविधं चरमजिनेन्द्रं स्तोतुं स्तुति-
 100 विषयीकर्तुमहं यतिष्ये यत्नं करिष्यामि ॥ अत्र चाचार्यो भविष्य-
 त्कालप्रयोगेण योगिनामप्यशक्यानुष्ठानं भगवद्गुणस्तवनं मन्यमानः
 श्रद्धामेव स्तुतिकरणेऽसाधारणं कारणं ज्ञापयन्त्यन्नकरणमेव मदधीनं
 न पुनर्यथावस्थितभगवद्गुणस्तवनसिद्धिरिति सूचितवान् । अह-
 मिति च गतार्थत्वेऽपि परोपदेशान्यानुवृत्त्यादिनिरपेक्षतया निज-
 105 श्रद्धयैव स्तुतिप्रारम्भ इति ज्ञापनार्थम् ॥

अथवा । श्रीवर्धमानादिविशेषणचतुष्टयमनन्तविज्ञानादिपद-
चतुष्टयेन सह हेतुहेतुमद्भावेन व्याख्यायते । यत एव श्रीवर्ध-
मानमत एवानन्तविज्ञानम् । श्रिया कृत्स्नकर्मक्षयाविर्भूतानन्त-
चतुष्कसंपद्रूपया वर्धमानम् । यद्यपि श्रीवर्धमानस्य परमेश्वर-
110 स्यानन्तचतुष्कसंपत्तेरुत्पत्त्यनन्तरं सर्वकालं तुल्यत्वाच्चापचयौ
न स्तस्तथापि निरपचयत्वेन आश्रितिकावस्यानयोमाद्वर्धमानत्व-
मुपचर्यते । यद्यपि च श्रीवर्धमानविशेषणेनानन्तचतुष्कान्तर्भा-
वित्वेनानन्तविज्ञानत्वमपि सिद्धं तथाप्यनन्तविज्ञानस्यैव परो-
पकारसाधकतमत्वाद्भगवत्प्रवृत्तेश्च परोपकारैकनिबन्धनत्वादन-
115 न्तविज्ञानत्वं शेषानन्तत्रयात्पृथङ्निर्धार्याचार्येणोक्तम् ॥

ननु यथा जगन्नायस्यानन्तविज्ञानं परार्थं तथानन्तदर्शनस्य
केवलज्ञानपरपर्यायस्य पारार्थ्यमव्याहतमेव । केवलज्ञानकेवल-
दर्शनाभ्यामेव हि स्वामी क्रमप्रवृत्तिभ्यामुपलब्धं सामान्यविशेषा-
त्मकं पदार्थसार्थं परेभ्यः प्ररूपयति । तत्किमर्थं तन्नोपात्तम् ॥
20 इति चेदुच्यते । विज्ञानशब्देन तस्यापि संग्रहाददोषः । ज्ञान-
मात्राया उभयत्रापि समानत्वात् । य एव ह्यभ्यन्तरीकृत-
समताख्यधर्मा विषमताधर्मविशिष्टा ज्ञानेन गम्यन्तेर्थास्त एव
ह्यभ्यन्तरीकृतविषमताधर्माः समताधर्मविशिष्टा दर्शनेन गम्यन्ते ।
जीवस्वाभाव्यात् । सामान्यप्रधानमुपसर्जनीकृतविशेषमर्थग्रहणं
25 दर्शनमुच्यते । तथा प्रधानविशेषमुपसर्जनीकृतसामान्यं च ज्ञानमिति ॥

तथा यत एव जिनमत एवातीतदोषम् । रागादिजेतृत्वाद्धि
जिनः । न चाजिनस्यातीतदोषता ॥ तथा यत एवासमुख्यमत
एवाबाध्यसिद्धान्तम् । आप्तो हि प्रत्ययित उच्यते । तत आप्तेषु
मुख्यं श्रेष्ठमाप्तमुख्यम् । आप्तमुख्यत्वं च प्रभोरविसंवादिचचनतया

130 विश्वविश्वासभूमित्वात् । अत एवावाध्यसिद्धान्तम् । नहि यथा-
वज्ज्ञानावलोकितवस्तुवादी सिद्धान्तः कुनयैर्बाधितुं शक्यते ॥ यत
एव स्वयंभुवमत एवामर्त्यपूज्यम् । पूज्यते हि देवदेवो जग-
न्नयविलक्षणलक्षणेन स्वयंसंबुद्धत्वगुणेन सौधर्मेन्द्रादिभिरमर्त्यै-
रिति ॥

135 अत्र च श्रीवर्धमानमिति विशेषणतया यद्व्याख्यातं तद-
योगव्यवच्छेदाभिधानप्रथमद्वित्रिंशिकामथमकाव्यतृतीयपादवर्तमानं
श्रीवर्धमानाभिधमात्मरूपम् इति विशेष्यमनुवर्तमानं बुद्धौ संप्रधार्य
विज्ञेयम् । तत्र ह्यात्मरूपमिति विशेष्यपदम् । आवृत्त्या वा
विशेषणमपि विशेष्यतया व्याख्येयम् ॥

140 इति प्रथमवृत्तार्थः ॥ १ ॥

अस्यां च स्तुतावन्ययोगव्यवच्छेदाधिकृतः तस्य च तीर्यान्त-
रीयपरिकल्पिततत्त्वाभासनिरासेन तेषामाप्तत्वव्यवच्छेदः स्वरूपम् ।
तच्च भगवतो यथावस्थितवस्तुतत्त्ववादित्वख्यापनेनैव प्रामाण्यम-
श्रुते । अतः स्तुतिकारस्त्रिजगद्गुरोर्निःशेषगुणस्तुतिश्रद्धालुरपि
सद्भुतवस्तुवादित्वाख्यं गुणविशेषमेव वर्णयितुमात्मनोभिप्रायमा-
विष्कुर्वन्नाह—

अयं जनो नाथ तव स्तवाय

गुणान्तरेभ्यः स्पृहयाल्लरेव ।

विगाहतां किंतु यथार्थवाद-

मेकं परीक्षाविधिदुर्विदग्धः ॥ २ ॥

हे नाथ अयं मल्लक्षणो जनः तव गुणान्तरेभ्यो यथार्थवाद-

- व्यतिरिक्तेभ्योनन्यसाधारणशारीरलक्षणादिभ्यः स्पृह्याल्लरेव
श्रद्धाल्लरेव । किमर्थम् । स्तवाय स्तुतिकरणाय । इयं तादर्थ्ये चतुर्थी ।
10 पूर्वत्र तु—स्पृहेर्व्याप्यं वा इतिलक्षणा । तव गुणान्तराण्यपि
स्तोतुं स्पृहावानेवायं जन इति भावः ॥ ननु यदि गुणान्तरस्तुता-
वपि स्पृह्याल्लता तत्किमर्थं तत्रोपेक्षा । इत्याशङ्क्योत्तरार्धमाह ।
किंत्वित्यभ्युपगमविशेषधोतने निपातः । एकमेकमेव । यथार्थवादं
यथावस्थितवस्तुतत्त्वप्रख्यापनाख्यं त्वदीयं गुणम् । अयं जनो
15 विगाहतां स्तुतिक्रियया समन्ताद्गच्छामोतु । तस्मिन्नेकस्मिन्नपि
हि गुणे वर्णिते तस्मान्तरियदैवतेभ्यो वैशिष्ट्यप्रख्यापनद्वारेण वस्तुतः
सर्वगुणस्तवनसिद्धेः ॥

- अथ प्रस्तुतगुणस्तुतिः सम्यक्परीक्षाक्षमाणां दिव्यदृशमेवौ-
चितीमञ्चति नार्वाग्दृशां भवादृशामित्याशङ्कां विशेषणद्वारेण
20 निराकरोति । यतोऽयं जनः परीक्षाविधिदुर्विदग्धोऽधिकृतगुण-
विशेषपरीक्षणविधौ दुर्विदग्धः पण्डितमन्य इति यावत् । अयमा-
शयः । यद्यपि जगद्गुरोर्यथार्थवादित्वगुणपरीक्षणं मादृशां मतेरगोचर-
स्तथापि भक्तिश्रद्धातिशयात् तस्यामहमात्मानं विदग्धमिव मन्य
इति विशुद्धश्रद्धाभक्तिव्यक्तिमात्ररूपत्वात्स्तुतेः ॥

- 25 इति वृत्तार्थः ॥ २ ॥

अथ ये कुतीर्थ्याः कुशास्त्रवासनावासितस्वान्ततया त्रिभुवन
स्वामिन् स्वामित्वेन न प्रतिपन्नाः तानपि तत्त्वविचारणां प्रति
शिक्षयन्नाह—

गुणेष्वसूयां दधतः परेमी
मा शिश्रियन्नाम भवन्तमीशम् ।

तथापि संमील्य विलोचनानि

विचारयन्तां नयवर्त्म सत्यम् ॥ ३ ॥

अमी इति अदसस्तु विप्रकृष्टे इति वचनात्तत्त्वातत्त्ववि-
 5 मर्शबाह्यतया दूरीकरणार्हत्वाद्विप्रकृष्टाः परे कुतीर्थिकाः भवन्तं
 त्वाम् अनन्यसामान्यसकलगुणनिलयमपि मा ईशं शिश्रियन्मा
 स्वामित्वेन प्रतिपद्यन्ताम् । यतो गुणेष्वसूयां दधतः गुणेषु
 बद्धमस्सराः । गुणेषु दोषाविष्करणं ह्यसूया । यो हि यत्र गुणे
 मत्सरीभवति स तदाश्रयं नानुरुध्यते । यथा भाषुर्यमत्सरी करभः
 10 पुण्ड्रेक्षुकाण्डम् । गुणाश्रयश्च भवान् ॥ एवं परतीर्थिकानां भगव-
 दाज्ञापतिपत्तिं प्रतिविध्य स्तुतिकारो माध्यस्थ्यमिवास्थाय तान्प्रति
 हितशिक्षामुचरार्धेनोपदिशति । तथापि त्वदाज्ञापतिपत्तेरभावेपि ।
 लोचनानि नेत्राणि । संमील्य मिलितपुटीकृत्य । सत्यं युक्ति-
 युक्तम् । नयवर्त्मन्यायमार्गम् । विचारयन्तां विमर्शविषयीकुर्वन्तु ॥

15 अत्र च विचारयन्तामित्यात्मनेपदेन फलवत्कर्तृविषयेणैवं
 ज्ञापयत्याचार्यो यदवितथनयपथविचारणया तेषामेवफलं वयं
 केवलमुपदेष्टारः । किं तत्फलम् इति चेत्प्रेक्षावत्तेति ब्रूमः ।
 संमील्य विलोचनानीति च वदतः प्रायस्तत्त्वविचारणमेकाग्रता-
 हेतुनयननिमीलनपूर्वकं लोके प्रसिद्धमित्यभिप्रायः ॥ अथवा अय-
 20 मुपदेशस्तेभ्योऽरोचमान एवाचार्येण वितीर्यते । ततोऽस्वदमानो-
 प्ययं कटुकौषधपानन्यायेनायतिमुखत्वाद्भवद्भिर्नेत्रे निमील्य पेय
 एवेत्याकृतम् ॥

ननु च यदि पारमेश्वरे वचसि तेषामविवेकातिरेकादरोचकता
 तत्किमर्थं तान् मत्पुपदेशवत्त्वेष इति ॥ नैवम् । परोपकारसार-

25 प्रवृत्तीनां महात्मनां प्रतिपाद्यगतां कचिमर्हचिं वानपेक्ष्य हितोप-
देशप्रवृत्तिदर्शनात् । तेषां हि परार्थस्यैव स्वार्थत्वेनाभिमतत्वात् ।
न च हितोपदेशादपरः पारमार्थिकः परार्थः । तथा चार्षम् ।

रुसउ वा परो मा वा विसं वा परियचउ ।

भासियन्वा हिया भासा सपक्खगुणकारिया ॥

30 इति । उवाच च वाचकमुख्यः—

न भवति धर्मः श्रोतुः सर्वस्यैकान्ततो हितश्रवणात् ।

श्रुवतोऽनुग्रहबुद्ध्या वक्तुस्त्वैकान्ततो भवति ॥ १ ॥

इति वृत्तार्थः ॥ ३ ॥

अथ यथावन्नयवर्त्मविचारमेव प्रपञ्चयितुं पराभिमततत्त्वानां
प्रामाण्यं निराकुर्वन्नादितस्तावत्कान्यषट्केनौल्लङ्घ्यमताभिमत-
तत्त्वानि दूषयितुकामस्तदन्तःपातिनौ प्रथमतः सामान्यविशेषौ
दूषयन्नाह—

स्वतोऽनुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाजो

भावा न भावान्तरनेयरूपाः ।

परात्मतत्त्वादतथात्मतत्त्वाद्-

द्वयं वदन्तोऽकुशलाः स्वलन्ति ॥ ४ ॥

6 अभवन् भवन्ति भविष्यन्ति चेति भावाः पदार्था आत्म-
पुद्गलादयस्ते । स्वत इति सर्वं हि वाक्यं सावधारणमामनन्ति

इति । स्वत एव आत्मीयस्वरूपादेव । अनुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाजः ।
 एकाकारा प्रतीतिरेकशब्दवाच्यता चानुवृत्तिः । व्यतिवृत्तिः
 व्यावृत्तिः । सजातीयविजातीयेभ्यः सर्वथा व्यवच्छेदः । ते उभे
 10 अपि संवलिते भजन्त आश्रयन्तीति अनुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाजः ।
 सामान्यविशेषोभयात्मका इत्यर्थः ॥

अस्यैवार्थस्य व्यतिरेकमाह । न भावान्तरनेयरूपा इति । नेति
 निषेधे । भावान्तराभ्यां पराभिपत्ताभ्यां द्रव्यगुणकर्मसमवायेभ्यः
 पदार्थान्तराभ्यां भावव्यतिरिक्तसामान्यविशेषाभ्यां नेयं प्रतीति-
 15 विषयं प्रापणीयं रूपं यथासंख्यमनुवृत्तिव्यतिवृत्तिलक्षणं स्वरूपं
 येषां ते तथोक्ताः । स्वभाव एव ह्ययं सर्वभावानां यदनुवृत्ति-
 व्यावृत्तिप्रत्ययौ स्वत एव जनयन्ति । तथाहि । घट एव तावत्पृथु-
 बुध्नोदराद्याकारवान्प्रतीतिविषयीभवन्सन्नन्यानपि तदाकृतिभृतः
 पदार्थान्घटरूपतया घटैकशब्दवाच्यतया च प्रत्याययन्सामा-
 20 न्याख्यां लभते । स एव चेतरेभ्यः सजातीयविजातीयेभ्यो
 द्रव्यक्षेत्रकालभावैरात्मानं व्यावर्तयन्विशेषव्यपदेशमश्नुते । इति
 न सामान्यविशेषयोः पृथक्पदार्थान्तरत्वकल्पनं न्याय्यम् । पदार्थ-
 धर्मत्वेनैव तयोः प्रतीयमानत्वात् । न च धर्मा धर्मिणः सकाशा-
 दत्यन्तं व्यतिरिक्ताः । एकान्तभेदे विशेषणविशेष्यभावानुपपत्तेः ।
 25 करभरासभयोरिव धर्मधर्मिण्यपदेशाभावप्रसङ्गाच्च । धर्माणामपि
 च पृथक्पदार्थान्तरत्वकल्पन एकस्मिन्नेव वस्तुनि पदार्थानन्त्य-
 प्रसङ्गः । अनन्तधर्मकत्वाद्वस्तुनः ॥

तदेवं सामान्यविशेषयोः स्वतत्त्वं यथावदनुबुध्यमाना अकु-
 शलाः अतत्त्वाभिनिविष्टदृष्टयः तीर्थान्तरीयाः स्वलन्ति

30 न्यायमार्गाद्भ्रश्यन्ति निरुत्तरीभवन्तीत्यर्थः । स्वल्पेन चात्र
 प्रामाणिकजनोपहसनीयता ध्वन्यते । किं कुर्वाणाः द्वयमनु-
 वृत्तिव्यावृत्तिलक्षणं प्रत्ययद्वयं वदन्तः । कस्मादेतत्प्रत्ययद्वयं
 वदन्तः इत्याह । परात्मतत्त्वात् । परौ पदार्थेभ्यो व्यतिरिक्तत्वा-
 दन्यौ परस्परनिरपेक्षौ च यौ सामान्यविशेषौ तयोर्यदात्मतत्त्वं
 35 स्वरूपमनुवृत्तिव्यावृत्तिलक्षणं तस्मात् तदाश्रित्येत्यर्थः गम्य-
 यपः कर्माधारे इत्यनेन पञ्चमी । कथंभूतात् परात्मतत्त्वात् ।
 इत्याह । अतथात्मतत्त्वात् । मा भूत्पराभिमतस्य परात्मतत्त्वस्य
 सत्यरूपतेति विशेषणमिदम् । यथा येनैकान्तभेदलक्षणेन प्रकारेण
 परैः प्रकल्पितं न तथा तेन प्रकारेणात्मतत्त्वं स्वरूपं यस्य तत्तथा ।
 40 तस्मात् । यतः पदार्थेष्वविष्वग्भावेन सामान्यविशेषौ वर्तते
 तैश्च तौ तेभ्यः परत्वेन कल्पितौ । परत्वं चान्यत्वम् । तच्चैकान्त-
 भेदाविनाभावि ॥

किंच पदार्थेभ्यः सामान्यविशेषयोरेकान्तभिन्नत्वे स्वीक्रिय-
 माण एकवस्तुविषयमनुवृत्तिव्यावृत्तिरूपं प्रत्ययद्वयं नोपपद्येत ।
 45 एकान्ताभेदे चान्यतरस्यासत्त्वप्रसङ्गः सामान्यविशेषव्यवहाराभा-
 वश्च स्यात् । सामान्यविशेषोभयात्मकत्वेनैव वस्तुनः प्रमाणेन
 प्रतीतिः । परस्परनिरपेक्षपक्षस्तु पुरस्तान्निर्लोठयिष्यते । अत
 एव तेषां वादिनां स्वल्पनक्रिययोपहसनीयत्वमभिव्यज्यते । यो
 ह्यन्यथास्थितं वस्तुस्वरूपमन्यथैव प्रतिपद्यमानः परेभ्यश्च
 50 तथैव प्रज्ञापयन्स्वयं नष्टः पराज्ञाशयति न खलु तस्मादन्य
 उपहासपात्रम् ॥

इति वृत्तार्थः ॥ ४ ॥

अथ तदभिमतवेकान्तनित्यानित्यपक्षौ दूषयताह—

आदीपमाव्योम समस्वभावं

स्याद्वादमुद्रानतिभेदि वस्तु ।

तन्नित्यमेवैकमनित्यमन्य-

दिति त्वदाज्ञाद्विषतां प्रलापाः ॥ ५ ॥

आदीपं दीपादारभ्य । आव्योम व्योम मर्यादीकृत्य । सर्वम् ।
वस्तु पदार्थस्वरूपम् । समस्वभावं समः तुल्यः स्वभावः स्वरूपं
यस्य तत्तथा । किंच वस्तुनः स्वरूपं द्रव्यपर्यायात्मकत्वमिति
5 प्रमः । तथा च वाचकमुख्यः—उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्
इति । समस्वभावत्वं कुतः । इति विशेषणद्वारेण हेतुमाह—स्या-
द्वादमुद्रानतिभेदि । स्यादित्यव्ययमनेकान्तद्योतकम् । ततः स्या-
द्वादोऽनेकान्तवादः । नित्यानित्याद्यनेकधर्मशबलैकवस्त्वभ्युपगम
इति यावत् । तस्य मुद्रा मर्यादा तां नातिभिनचि नातिक्रामतीति
10 स्याद्वादमुद्रानतिभेदि । यथा हि न्यायैकनिष्ठे राजनि राज्यश्रियं
शासति सति सर्वाः प्रजास्तन्मुद्रां नातिवर्तितुमीशते तदतिक्रमे
तासां सर्वार्थहानिभावात् एवं विजयिनि निष्कण्टके स्याद्वाद-
महानरेन्द्रतदीयमुद्रां सर्वेपि पदार्था नातिक्रामन्ति तदुल्लङ्घने तेषां
स्वरूपव्यवस्थाहानिप्रसक्तेः ॥

15 सर्ववस्तूनां समस्वभावत्वकथनं च परामीष्टस्यैकं वस्तु व्यो-
मादि नित्यमेवान्यच्च प्रदीपाद्यनित्यमेवेति वादस्य प्रतिक्षेपबीजम् ।
सर्वे हि भावा द्रव्यार्थिकनयापेक्षया नित्याः पर्यायार्थिकनया-
देशात्पुनरनित्याः । तत्रैकान्तानित्यतया परैरङ्गीकृतस्य प्रदीपस्य
तावन्नित्यानित्यत्वव्यवस्थापने दिङ्मात्रमुच्यते ॥ तथाहि । प्रदीप-

- 20 पर्यायापन्नास्तैजसाः परमाणवः स्वरसतस्तैलक्षयाद्वाताभिघाताद्वा
ज्योतिःपर्यायं परित्यज्य तमोरूपं पर्यायान्तरमासादयन्तोपि
नैकान्तेनानित्याः । पुद्गलद्रव्यरूपतयावस्थितत्वात्तेषाम् । न हो-
तावतैवानित्यत्वं यावता पूर्वपर्यायस्य विनाश उत्तरपर्यायस्य
चोत्पादः । न खलु मृद्रव्यं स्थासककोशकुशूलशिवकप्रटाद्यवस्था-
- 25 न्तराभ्यापद्यमानमप्येकान्ततो विनष्टम् । तेषु मृद्रव्यानुगमस्या-
बालगोपालं प्रतीतत्वात् । न च तमसः पौद्गलिकत्वमसिद्धम् ।
चाक्षुषत्वान्यथानुपपत्तेः । प्रदीपालोकवत् । अथ यच्चाक्षुषं तत्सर्वं
स्वप्रतिभासे आलोकमपेक्षते । न चैवं तमः । तत्कथं चाक्षुषम् ॥
नैवम् । उल्लादीनामालोकमन्तरेणापि तत्प्रतिभासात् । यैस्त्व-
- 30 स्मदादिभिरन्यच्चाक्षुषं घटादिकमालोकं विना नोपलभ्यते तैरपि
तिमिरमालोकयिष्यते । विचित्रत्वाद्भावानाम् । कथमन्यथा
पीतश्वेतादयोपि स्वर्णमुक्ताफलाद्या आलोकपेक्षदर्शनाः । प्र-
दीपचन्द्रादयस्तु प्रकाशान्तरनिरपेक्षाः । इति सिद्धं तमश्चाक्षुषम् ॥
रूपवत्त्वाच्च स्पर्शवत्त्वमपि प्रतीयते । शीतस्पर्शप्रत्ययजनक-
- 35 त्वात् । यानि त्वनिविहावयवत्वमप्रतिधातित्वमनुद्भूतस्पर्श
विशेषत्वमप्रतीयमानखण्डावयविद्रव्यप्रविभागत्वमित्यादीनि तमस
पौद्गलिकत्वनिषेधाय परैः साधनान्युपन्यस्तानि तानि प्रदीप-
प्रमादृष्टान्तेनैव प्रतिषेध्यानि । तुल्ययोगक्षेमत्वात् । न च वाच्यं
तैजसाः परमाणवः कथं तमस्त्वेन परिणमन्त इति । पुद्गलानां
- 40 तत्तत्सामग्रीसहकृतानां विसदृशकार्योत्पादकत्वस्यापि दर्शनात् ।
दृष्टो हार्द्रैन्धनसंयोगवशाद्भास्वरूपस्यापि बह्वेवभास्वरूपधूमरूप-
कार्योत्पादः । इति सिद्धो नित्यानित्यः प्रदीपः । यदापि निर्वाणा-
दर्बाग्देदीप्यमानो दीपस्तदापि नवनवपर्यायोत्पादविनाशभावत्वा-
त्प्रदीपत्वान्वयाच्च नित्यानित्य एव ॥

- 45 एवं व्योमाप्युत्पादव्ययध्रौव्यात्मकत्वाभित्यानित्यमेव । तथा-
 ह्यवगाहकानां जीवपुद्गलानामवगाहदानोपग्रह एव तल्लक्षणम् ।
 अवकाशदमाकाशम् इति वचनात् । यदा चावगाहका जीव-
 पुद्गलाः प्रयोगतो विसृज्यतां वैकस्मान्नमःप्रदेशात्मदेशान्तरमुप-
 सर्पन्ति तदा तस्य व्योम्नस्तैरवगाहकैः समभेकस्मिन्प्रदेशे विभाग
 50 उत्तरस्मिन् प्रदेशे संयोगः । संयोगविभागौ च परस्परं विरुद्धौ
 धर्मौ । तद्वदे चावश्यं धर्मिणो भेदः । तथा चाहुः—अयमेव हि
 भेदो भेदहेतुर्वा यद्विरुद्धधर्माध्यासः कारणभेदश्चेति । ततश्च
 तदाकाशं पूर्वसंयोगविनाशलक्षणपरिणामापत्त्या विनष्टमुत्तर-
 संयोगोत्पादाख्यपरिणामानुभवाच्चोत्पन्नम् । उभयत्राकाशद्रव्यस्या-
 55 नुगतत्वाच्चोत्पादव्यययोरेकाधिकरणम् । तथा च यत्—अप्र-
 च्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपं नित्यम् इति नित्यलक्षणमाचक्षते तद-
 पास्तम् । एवंविधस्य कस्यचिद्वस्तुनोऽभावात् । तद्भावाव्ययं
 नित्यम् इति तु सत्यं निखलक्षणम् । उत्पादविनाशयोः सद्भा-
 वेपि तद्भावात् अन्वयिरूपाद्यन्न व्येति तन्नित्यमिति तदर्थस्य
 60 घटमानत्वात् । यदि ह्यप्रच्युतादिलक्षणं नित्यमिष्यते तदोत्पाद-
 व्यययोर्निराधारत्वप्रसङ्गः । न च तयोर्योगे नित्यत्वहानिः ॥

द्रव्यं पर्यायवियुतं पर्याया द्रव्यवर्जिताः ।

क कदा केन किरूपा दृष्टा मानेन केन वा ॥

- इति वचनात् । न चाकाशं न द्रव्यम् । लौकिकानामपि घटा-
 65 काशं पटाकाशमिति व्यवहारप्रसिद्धेराकाशस्य नित्यानित्यत्वम् ।
 घटाकाशमपि हि यदा घटापगमे पटेनाक्रान्तं तदा पटाका-
 शमिति व्यवहारः । न चायमौपचारिकत्वादप्रमाणमेव । उपचा-
 रस्यापि किञ्चित्साधर्म्यद्वारेण मुख्यार्थस्पर्शित्वात् । नभसो हि

यत्किञ्च सर्वव्यापकत्वं मुख्यं परिमाणं तदाधेयघटपटादिसंबन्धि-
 70 नियतपरिमाणवशात्कल्पितभेदं सत्प्रतिनियतदेशव्यापितया व्य-
 षहियमाणं घटाकाशपटाकाशादि तत्तद्व्यपदेशनिबन्धनं भवति ।
 तत्तद्व्यपदेशसंबन्धे च व्यापकत्वेनावस्थितस्य व्योम्नोवस्थान्त-
 रापत्तिः । ततश्चावस्थाभेदेवस्थावतोपि भेदः । तासां ततोऽ-
 विष्वग्भावात् । इति सिद्धं नित्यानित्यत्वं व्योम्नः ॥

75 स्यायंमुवा अपि हि नित्यानित्यमेव वस्तु प्रपञ्चाः । तथा
 चाहुस्ते-त्रिविधः स्वत्वयं धर्मिणः परिणामो धर्मलक्षणावस्था-
 रूपः । सुवर्णं धर्मि । तस्य धर्मपरिणामो वर्धमानरुचकादिः ।
 धर्मस्य तु लक्षणपरिणामोऽनागतत्वादिः । यदा स्वत्वयं हेमकारो
 वर्धमानकं भङ्क्त्वा रुचकमारचयति तदा वर्धमानको वर्तमानता-
 80 लक्षणं हित्वातीततालक्षणमापद्यते । रुचकस्तु अनागततालक्षणं
 हित्वा वर्तमानतालक्षणमापद्यते । वर्तमानतापन्न एव तु रुचको
 नवपुराणभावमापद्यमानोवस्थापरिणामवान्भवति । सोयं त्रिविधः
 परिणामो धर्मिणः । धर्मलक्षणावस्थाश्च धर्मिणो भिन्नाश्चाभिन्नाश्च ।
 तथा च ते धर्म्यभेदात्तन्नित्यत्वेन नित्याः । भेदाच्चोत्पत्तिवि-
 85 नाशविषयत्वम् । इत्युभयमुपपन्नमिति ॥

अथोत्तरार्धं विव्रियते ॥ एवं चौत्पादव्ययध्रौव्यात्मकत्वे सर्व-
 भावानां सिद्धेपि तद्वस्त्वेवमाकाशात्मादिकं नित्यमेव अन्यच्च
 प्रदीपघटादिकमनिसमेव इत्येवकारोन्नापि संबध्यते । इत्थं हि
 दुर्नयवादापत्तिः । अनन्तधर्मात्मके वस्तुनि स्वाभिप्रेतनित्यत्वादि
 90 धर्मसमर्थनप्रवणाः शेषधर्मतिरस्कारेण प्रवर्चमाना दुर्नया इति
 तल्लक्षणात् । इत्यनेनोल्लेखेन त्वदाज्ञाद्विषतां भवत्प्रणीतशासन-
 विरोधिनां प्रलापाः प्रलपन्त्यसंबद्धवाक्यनीति यावत् ॥

अत्र च प्रथममादीपमिति परप्रसिद्ध्या अनित्यपक्षोल्लेखेपि
 यदुत्तरत्र यथासंख्यपरिहारेण पूर्वतरं नित्यमेवैकमित्युक्तं तदेवं
 95 ज्ञापयति—यदनित्यं तदपि नित्यमेव कथंचित् यच्च नित्यं तदप्य-
 नित्यमेव कथंचित् । प्रक्रान्तवादिभिरप्येकस्यामेव पृथिव्यां
 नित्यानित्यत्वाभ्युपगमात् । तथा च प्रशस्तकरः—सा तु द्विविधा
 नित्यानित्या च । परमाणुलक्षणा नित्या कार्यलक्षणा त्वनित्या इति ।
 न चात्र परमाणुकार्यद्रव्यलक्षणविषयद्वयभेदान्नैकाधिकरणं नित्या-
 100 नित्यत्वमिति वाच्यम् । पृथ्वीत्वस्योभयत्राप्यव्यभिचारात् ।
 एवमवादिष्वपीति । आकाशेपि संयोगविभागाङ्गीकाराच्चैर-
 नित्यत्वं युक्त्या प्रतिपन्नमेव । तथा च स एवाह—शङ्कराणत्व-
 वचनात्संयोगविभागौ इति नित्यानित्यपक्षयोः संवलितत्वम् ।
 एतच्च लेशतो भावितमेवेति ॥

105 प्रलापप्रायत्वं च परवचनानामित्थं समर्थनीयम् ॥ वस्तुन-
 स्तावदर्थक्रियाकारित्वं लक्षणम् । तच्चैकान्तनित्यानित्यपक्षयोर्न
 घटते ॥ अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपो हि नित्यः । स च क्रमेणार्थ-
 क्रियां कुर्वति अक्रमेण वा । अन्योन्यव्यवच्छेदरूपाणां
 प्रकारान्तरासंभवात् ॥ तत्र न तावत्क्रमेण । स हि कालान्तर-

110 भाविनीः क्रियाः प्रथमक्रियाकाल एव प्रसङ्गं कुर्यात् ।
 समर्थस्य कालक्षेपायोगात् । कालक्षेपिणो वा असामर्थ्यप्राप्तेः ।
 समयोपि तत्तत्सहकारिसमवधाने तं तमर्थं करोतीति चेत् न तर्हि
 तस्य सामर्थ्यम् । अपरसहकारिसापेक्षवृत्तित्वात् । सापेक्षमसमर्थ-
 मिति न्यायात् । न तेन सहकारिणोऽपेक्ष्यन्ते अपितु कार्यमेव सह-
 115 कारिष्वसत्स्वभवत्तानपेक्षत इति चेत् तर्हि स भावोऽसमर्थः
 समयो वा । समर्थश्चेत् किं सहकारिमुख्येक्षणदीनानि तान्यपेक्षते
 न पुनर्क्षयितुं घटयति । ननु समर्थमपि बीजमिला-

- जलानिलादिसहकारिसहितमेवाङ्कुरं करोति नान्यथा । तत्किं
तस्य सहकारिभिः किञ्चिदुपक्रियेत न वा । यदि
120 नोपक्रियेत तदा सहकारिसंनिधानात्प्रागिव किं न तदाप्य-
र्थक्रियायामुदास्ते । उपक्रियेत चेत्स तर्हि तैरुपकारोऽभिन्नो
भिन्नो वा क्रियत इति वाच्यम् । अभेदे स एव क्रियते ।
इति लाभमिच्छतो मूलक्षतिरायाता । कृतकत्वेन तस्यानित्य-
त्वापत्तेः । भेदे तु स कथं तस्योपकारः । किं न
125 सहाविन्ध्याद्रेरपि । तत्संबन्धात्तस्यायमिति चेत् उपकार्योपकारयोः
कः संबन्धः । न तावत्संयोगः । द्रव्ययोरेव तस्य भावात् ।
अत्र तूपकार्यं द्रव्यमुपकारश्च क्रियेति न संयोगः । नापि
समवायः । तस्यैकत्वाभ्यापकत्वाच्च प्रत्यासत्तिविप्रकर्षाभावेन सर्वत्र
तुल्यत्वान्न नियतैः संबन्धिभिः संबन्धो युक्तः । नियत-
30 संबन्धिसंबन्धे चाङ्गीक्रियमाणे तत्कृत उपकारोऽस्य समवा-
यस्याभ्युपगन्तव्यः । तथा च सत्युपकारस्य भेदाभेदकल्पना
तदवस्यैव । उपकारस्य समवायादभेदे समवाय एव कृतः
स्यात् । भेदे पुनरपि समवायस्य न नियतसंबन्धिसंबन्धत्वम् ।
तन्नैकान्तनित्यो भावः क्रमेणार्थक्रियां कुरुते ॥ नाप्यक्रमेण ।
35 न हेको भावः सकलकालकलाकलापमाविनीर्युगपत्सर्वाः क्रियाः
करोतीति प्रातीतिकम् । कुरुतां वा । तथापि द्वितीयक्षणे किं
कुर्यात् । करणे वा क्रमपक्षमावी दोषः । अकरणे त्वर्थक्रिया-
कारित्वाभावादवस्तुत्वप्रसङ्गः । इत्येकान्तनित्यात् क्रमाक्रमाभ्यां
व्याप्तार्थक्रिया व्यापकानुपलब्धिबलाभ्यापकनिवृत्तौ निवर्तमाना
40 स्वव्याप्यमर्थक्रियाकारित्वं निवर्तयति । अर्थक्रियाकारित्वं च
निवर्तमानं स्वव्याप्यं सत्त्वं निवर्तयति । इति नैकान्तनिरूपणो
युक्तिसमः ॥

एकान्तानित्यपक्षोपि न कक्षीकरणार्हः ॥ अनित्यो हि
प्रतिक्षणविनाशी । स च न क्रमेणार्थक्रियासमर्थः । देशकृतस्य
145 कालकृतस्य च क्रमस्यैवाभावात् । क्रमो हि पौर्वापर्यम् । तच्च
क्षणिकस्यासंभवि । अवस्थितस्यैव हि नानादेशकालव्याप्तिर्देश-
क्रमः कालक्रमश्चाभिधीयते । न चैकान्तविनाशिनि सास्ति ।
यदाहुः—

यो यत्रैव स तत्रैव यो यदैव तदैव सः ।
150 न देशकालयोर्व्याप्तिर्भावानामिह विद्यते ॥

न च संतानापेक्षया पूर्वोत्तरक्षणानां क्रमः संभवति । संता-
नस्यावस्तुत्वात् । वस्तुत्वेपि तस्य यदि क्षणिकत्वं न तर्हि क्षणेभ्यः
कश्चिद्विशेषः । अथाक्षणिकत्वं तर्हि समाप्तः क्षणमद्भवाद्दः ॥

नाप्यक्रमेणार्थक्रिया क्षणिके संभवति । स हेको बीजपूरादि-
155 रूपादिक्षणो युगपदनेकान् रसादिक्षणाज्जनयत्वेकेन स्वभावेन
जनयेन्नानास्वभावैर्वा । यद्येकेन तदा तेषां रसादिक्षणानामेकत्वं
स्यादेकस्वभावजन्यत्वात् । अथ नानास्वभावैर्जनयति किञ्चिद्रू-
पादिकमुपादानभावेन किञ्चिद्रसादिकं सहकारित्वेनेति चेत्
स्वभावास्तस्यात्मभूता अनात्मभूता वा । अनात्मभूताश्चेत् स्वभा-
160 वत्वहानिः । यद्यात्मभूतास्तर्हि तस्यानेकत्वमनेकस्वभावत्वात् ।
स्वभावानां वैकत्वं प्रसज्येत । तदव्यतिरिक्तत्वात्तेषां तस्य
चैकत्वात् । अथ य एव एकत्रोपादानभावः स एवान्यत्र सहकारि-
भाव इति न स्वभावभेद इज्यते । तर्हि नित्यस्यैकरूपस्यापि
क्रमेण नानाकार्यकारिणः स्वभावभेदः कार्यसांकर्यं च कथमिष्यते
165 क्षणिकवादिना । अथ नित्यमेकरूपत्वादक्रमम् । अक्रमाच्च क्रमिणां
नानाकार्याणां कथमुत्पत्तिरिति चेत् अहो स्वपक्षपाती देवानां प्रियो
यः खलु स्वयमेकस्मान्निर्वादाद्रूपादिक्षणात्कारणाद्युगपदनेककारण-

साध्यान्यनेककार्याण्यङ्गीकुर्वाणोपि परपक्षे नित्येपि वस्तुनि क्रमेण
 नानाकार्यकरणेपि विरोधमृद्भाषयति । तस्मात्क्षणिकस्यापि
 170 भावस्याक्रमेणार्थक्रिया दुर्घटा ॥ इत्यनित्यैकान्तादपि क्रमाक्रमयो-
 र्व्यापकयोर्निवृत्त्यैव व्याप्यार्थक्रियापि व्यावर्तते । तद्व्यावृत्तौ च
 सत्त्वमपि व्यापकानुपलब्धिबलेनैव निवर्तते । इत्येकान्तानिश्च-
 वादोपि न रमणीयः ॥

स्याद्वादे तु पूर्वोत्तराकारपरिहारस्वीकारस्थितिलक्षणपरिणामेन
 175 भावानामर्थक्रियोपपत्तिरविरुद्धा । न चैकत्र वस्तुनि परस्परविरुद्ध-
 धर्माध्यासायोगादसन्स्याद्वाद इति वाच्यम् । नित्यानित्यपक्ष-
 विलक्षणस्य पक्षान्तरस्याङ्गीक्रियमाणत्वात् । तथैव च सर्वैरनुभवात् ।
 तथा च पठन्ति—

भागे सिंहो नरो भागे योऽर्थो भागद्वयात्मकः ।
 180 तमभागं विभागेन नरसिंहं प्रचक्षते ॥ इति ॥
 वैशेषिकैरपि चित्ररूपस्यैकस्यावयविनोभ्युपगमादेकस्यैव पटादेश्वला-
 चलरक्तारक्तावृतानावृतत्वादिविरुद्धधर्माणामुपलब्धेः । सौगतेरप्ये-
 कत्र चित्रपटीक्षाने नीलानीलयोर्विरोधानङ्गीकारात् ॥

अत्र च यद्यप्यधिकृतवादिनः प्रदीपादिकं कालान्तरावस्थायि-
 185 त्वात्क्षणिकं न मन्यन्ते तन्मते पूर्वापरान्तावच्छिन्नायाः
 सत्ताया एवानित्यतालक्षणात् तथापि बुद्धिसुखादिकं तेषां
 क्षणिकतयैव प्रतिपन्नाः इति तदधिकारेपि क्षणिकवादचर्चा
 नानुपपन्ना । यदापि च कालान्तरावस्थायि वस्तु तदापि नित्या-
 नित्यमेव । क्षणोपि न खलु सोस्ति यत्र वस्तुत्पादव्यय-
 190 भ्रौव्यात्मकं नास्ति ॥ इति काव्यार्थः ॥ ५ ॥

अथ तदभिमतमीश्वरस्य जगत्कर्तृत्वाम्युपगमं मिथ्याभिनि-
वेशरूपं निरूपयन्नाह ।

कर्तास्ति कश्चिज्जगतः स चैकः

स सर्वगः स स्ववशः स नित्यः ।

इमाः कुहेवाकविडम्बनाः स्यु-

स्तेषां न येषामनुशासकस्त्वम् ॥ ६ ॥

जगतः प्रत्यक्षादिप्रमाणोपलक्ष्यमाणचराचररूपस्य विश्व-
त्रयस्य कश्चिद् अनिर्वचनीयस्वरूपः पुरुषविशेषः कर्ता स्रष्टा अस्ति
विद्यते ॥ ते होतृत्वं प्रमाणयन्ति । उर्वीपर्वततर्वादिकं सर्वं बुद्धि-
मत्कर्तृकम् । कार्यत्वात् । यद्यत्कार्यं तत्तत्सर्वं बुद्धिमत्कर्तृकम् यथा
घटः । तथा चेदम् । तस्मात्तथा । व्यतिरेके व्योमादि । यश्च बुद्धि-
मांस्तत्कर्ता स भगवानीश्वर एवेति ॥

न चायमसिद्धो हेतुः । यतो भूभूधरादेः स्वस्वकारणकलाप-
जन्यतयावयवितया वा कार्यत्वं सर्ववादिनां प्रतीतमेव । नाप्यनैका-
न्तिको विरुद्धो वा । विपक्षादत्यन्तव्यावृत्तत्वात् । नापि कालात्यया-
पदिष्टः । प्रत्यक्षानुमानागमावाधितधर्मधर्म्यनन्तरप्रतिपादितत्वात् ॥
नापि प्रकरणसमः । तत्प्रतिपन्थिधर्मोपपादनसमर्थप्रत्यनुमानाभा-
वात् । न च वाच्यमीश्वरः पृथ्वीपृथ्वीधरादेर्विधाता न भवति
अशरीरत्वात् निर्द्वैतात्मवदिति प्रत्यनुमानं तद्वाधकमिति । यतोत्रे-
श्वररूपो धर्मी प्रतीतोऽप्रतीतो वा प्ररूपितः । न तावदप्रतीतः । हेतो-
राश्रयासिद्धिप्रसङ्गात् । प्रतीतश्चेत् येन प्रमाणेन स प्रतीतस्तेनैव
किं स्वयमुत्पादितस्वतनुर्न प्रतीयते । इत्यतः कथमशरीरत्वम् ।
तस्मान्निरवध एवार्थं हेतुरिति ॥

20 स चैक इति । च पुनरर्थे । स पुनः पुरुषविशेष एकः अद्वितीयः ।
बहूनां हि विश्वविधातृत्वस्वीकारे परस्परविमतिसंभावनाया अनि-
वार्यत्वादेकैकस्य वस्तुनोऽन्यान्यरूपतया निर्माणे सर्वमसमञ्जसमा-
पद्येतेति ॥

तथा स सर्वग इति । सर्वत्र गच्छतीति सर्वगः । सर्वव्यापी ।
25 तस्य हि प्रतिनियतदेशवर्तित्वे नियतदेशवृत्तीनां विश्वत्रयान्तर्वे-
र्तिपदार्थसार्थानां यथावच्छिर्माणानुपपत्तिः । कुम्भकारादिषु तथा
दर्शनात् ॥ अथवा सर्वं गच्छति जानातीति सर्वगः सर्वज्ञः । सर्वं
गत्यर्थाः ज्ञानार्थाः इति वचनात् । सर्वज्ञत्वाभावे हि यथोचितो-
पादानकारणाद्यनभिज्ञत्वादनु रूपकार्योत्पत्तिर्न स्यात् ॥

30 तथा स स्ववशः स्वतन्त्रः । सकलप्राणिनां स्वेच्छया मुख-
दुःखयोरनुभावनसमर्थत्वात् । तथा चोक्तम्—

ईश्वरप्रेरितो गच्छेत् स्वर्गं वा श्वभ्रमेव वा ।

अन्यो जन्तुरनीशोऽयमात्मनः मुखदुःखयोः ॥

पारतन्त्र्ये तु तस्य परमुत्प्रेक्षितया मुख्यकर्तृत्वव्याघातादनी-
35 श्वरत्वापत्तिः ॥

तथा स नित्य इति । अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपः । तस्य
ह्यनित्यत्वे परोत्पाद्यतया कृतकत्वप्राप्तिः । अपेक्षितपरव्यापारो
हि भावः स्वभावाभिनिष्पत्तौ कृतक इत्युच्यते । यथापरस्तत्कर्ता
कल्प्यते स नित्योऽनित्यो वा स्यात् । नित्यश्चेदधिकृतेश्वरेण
40 किमपराद्धम् । अनित्यश्चेत्तस्याप्युत्पादकान्तरेण भाव्यम् ।
तस्यापि नित्यानित्यत्वकल्पनायामनवस्यादौस्थ्यमिति ॥

तदेवमेकत्वादिविशेषणविशिष्टो भगवानीशास्त्रिजगत्कर्तेति
पराभ्युपगममुपदृश्योत्तरार्धेन तस्य दुष्टत्वमाचष्टे ॥ इमा एता

- 45 अनन्तरोक्ताः । कुहेवाकाविडम्बनाः कुत्सिता हेवाका आग्रहविशेषाः
 कुहेवाकाः कदाग्रहा इत्यर्थः त एव विडम्बनाः विचारचातुरी-
 बाह्यत्वेन तिरस्काररूपत्वाद्विगोपकप्रकाराः । स्युः भवेयुः । तेषां प्रामा-
 णिकापसदानाम् । येषां हे स्वामिन् त्वं नानुशासकः न शिक्षादाता ॥
 तदभिनिवेशानां विडम्बनारूपत्वज्ञापनार्थमेव पराभिप्रेतपुरुषवि-
 50 शेषणेषु प्रत्येकं तच्छब्दप्रयोगमसूयागर्भमाविर्भावयांचकार स्तुति-
 कारः । तथा चैवमेव निन्दनीयं प्रति वक्तारो वदन्ति । स मूर्खः स
 पापीयान् स दरिद्र इत्यादि । त्वमित्येकवचनसंयुक्तयुष्मच्छब्द-
 प्रयोगेण परमेशितुः परमकारुणिकतथानपेक्षितस्वपरपक्षविभागम-
 द्वितीयं हितोपदेशकत्वं ध्वन्यते । अतोत्रायमाशयः । यद्यपि
 55 भगवानविशेषेण सकलजगज्जन्तुजातहितावहां सर्वेभ्य एव देश-
 नावाचमाचष्टे तथापि सैव केषांचिन्निचितनिकाचितपापकर्मकलु-
 पितात्मनां रुचिरूपतया न परिणमते । अपुनर्वन्धकादिव्यतिरि-
 क्तत्वेनायोग्यत्वात् । तथा च कादम्बर्यां बाणोपि वभाण—अपग-
 तमळे हि मनसि स्फटिकमणाविव रजनिकरगभस्तयो विशन्ति
 60 मुखमुपदेशगुणाः । गुरुवचनममलमपि सलिलमिव महदुपजनयति
 श्रवणस्थितं शूलमभ्यस्य इति । अतो वस्तुवृत्त्या न तेषां भगवा-
 ननुशासक इति ॥ न चैतावता जगद्गुरोरसामर्थ्यसंभावना । न हि
 कालदष्टमनुज्जीवयन् समुज्जीवितेतरदष्टको विषभिषगुपालम्भ-
 नीयः । अतिप्रसङ्गात् । स हि तेषामेव दोषः । न खलु निखि-
 65 लश्रुवनाभोगमवभासयन्तोपि भानवीया भानवः कौशिकलोक-
 स्थालोकहेतुतामभजमाना उपालम्भसंभावनास्पदम् । तथा च
 श्रीसिद्धसेनः—

सद्धर्मबीजवपनानघकौशलस्य

यल्लोकवान्धव तवापि खिलान्यभूवन् ।

70

तन्नाद्धृतं खगकुलेष्विह तामसेषु
सूर्याश्वो मधुकरीचरणावदाताः ॥

अथ कथमिव तत्कुहेवाकानां विडम्बनारूपत्वमिति । ब्रूमः ।
यत्तावदुक्तं परैः क्षित्यादयो बुद्धिमत्कर्तृकाः कार्यत्वाद्वदवदिति ।
तदयुक्तम् । व्याप्तेरग्रहणात् । साधनं हि सर्वत्र व्याप्तौ प्रमाणेन
75 सिद्धायां साध्यं गमयेदिति सर्ववादिसंवादः ॥ स चार्यं जगन्ति
सृजन् सशरीरोऽशरीरो वा स्यात् ॥ सशरीरोपि किमस्मदादिव-
दृश्यशरीरविशिष्ट उत पिशाचादिवददृश्यशरीरविशिष्टः । प्रथमपक्षे
प्रत्यक्षबाधः । तमन्तरेणापि च जायमाने तृणतरुपुरंदरधनुरभ्रादौ
कार्यत्वस्य दर्शनात् प्रमेयत्वादिवत्साधारणानैकान्तिको हेतुः ।
80 द्वितीयविकल्पे पुनरदृश्यशरीरत्वे तस्य माहात्म्यविशेषः कारणम्
आहोस्विदस्मदाद्यदृष्टवैगुण्यम् । प्रथमप्रकारः कोशपानप्रत्यायनीयः ।
तत्सिद्धौ प्रमाणाभावात् । इतरेतराश्रयदोषापत्तेश्च । सिद्धे हि
माहात्म्यविशेषे तस्यादृश्यशरीरत्वं प्रत्येतव्यम् । तत्सिद्धौ च
माहात्म्यविशेषसिद्धिरिति । द्वैतीयिकस्तु प्रकारो न संचरत्येव
85 विचारगोचरे । संग्रयानिवृत्तेः । किं तस्यासत्त्वाददृश्यशरीरत्वं
वान्ध्येयादिवत् किं वास्मदाद्यदृष्टवैगुण्यात्पिशाचादिवदितिश्रया-
भावात् ॥ अशरीरश्चेत्तदा दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोर्वैषम्यम् । घटादयो
हि कार्यरूपाः सशरीरकर्तृका दृष्टाः । अशरीरस्य च सतस्तस्य
कार्यप्रवृत्तौ कुतः सामर्थ्यम् आकाशादिवत् । तस्मात्सशरीराशरीर-
90 लक्षणे पक्षद्वयेपि कार्यत्वहेतोर्व्याप्त्यसिद्धिः ॥ किं च त्वन्मतेन
कालात्ययापदिष्टोप्ययं हेतुः । धर्म्येकदेशस्य तरुविद्युदभ्रादेरिदा-
नीमप्युत्पद्यमानस्य विधातुस्तुपलभ्यमानत्वेन प्रत्यक्षबाधित-
धर्म्यनन्तरं हेतुभणनात् । तदेवं न कश्चिज्जगतः कर्ता ॥

एकत्वादीनि तु जगत्कर्तृत्वव्यवस्थापनायानीयमानानि तद्वि-

- १५ शेषणानि षण्ढं प्रति कामिन्या रूपसंपन्निरूपणप्रायाण्येव ।
 तथापि तेषां विचारासहत्वख्यापनार्थं किंचिदुच्यते ॥ तत्रैकत्वचर्च-
 स्तावत् । बहूनामेककार्यकरणे वैमयसंभावनेति नायमेकान्तः ।
 अनेककीटिकाशतनिष्पाद्यत्वेऽपि शक्रमूर्ध्नेकशिलिकल्पितत्वेऽपि
 प्रासादादीनां नैकसरधानिर्वर्तितत्वेऽपि मधुच्छत्रादीनां चैक-
 १०० रूपताया अविगानेनोपलम्भात् । अथैतेष्वप्येक एवेश्वरः कर्तेति
 ब्रूये । एवं चेद्भवतो भवानीपतिं प्रति निष्पतिमा वासना
 तर्हि कुविन्दकुम्भकारादितिरस्कारेण पटघटादीनामपि कर्ता स एव
 किं न कल्प्यते । अथ तेषां प्रत्यक्षसिद्धं कर्तृत्वं कथमपह्नोतुं
 शक्यम् । तर्हि कीटिकादिभिः किं तेषां विराट् यत्तेषामसदृश-
 १०५ तादृशप्रयाससाध्यं कर्तृत्वमेकहेल्यैवापलप्यते । तस्माद्वैमत्यभया-
 न्महेशितुरेकत्वकल्पना भोजनादिव्ययभयात्कृपणस्यात्यन्तवल्लभ-
 पुत्रकलत्रादिपरित्यजनेन शून्यारण्यानीसेवनमिव ॥

- तथा सर्वगतत्वमपि तस्य नोपपन्नम् । तद्धि शरीरात्मना ज्ञाना-
 त्मना वा स्यात् । प्रथमपक्षे तदीयेनैव देहेन जगन्नयस्य व्याप्तत्वादि-
 ११० तरनिर्मेयपदार्थानामाश्रयानवकाशः । द्वितीयपक्षे तु सिद्धसाध्यता ।
 अस्माभिरपि निरतिशयज्ञानात्मना परमपुरुषस्य जगन्नयक्रोडी-
 करणाभ्युपगमात् । यदि परमेवं भवत्प्रमाणीकृतेन वेदेन
 विरोधः । तत्र हि शरीरात्मना सर्वगतत्वमुक्तम् । विश्वतश्चक्षु-
 रित विश्वतोऽश्रुतो विश्वतःपाणिस्त विश्वतःपात् इत्यादिश्रुतेः ॥
 ११५ यच्चोक्तं तस्य प्रतिनियतदेशवर्तित्वे त्रिभुवनगतपदार्थानामनि-
 यतदेशवृत्तीनां यथावन्निर्माणानुपपत्तिरिति । तत्रेदं पृच्छयते । स
 जगन्नयं निर्ममाणस्तत्तादिवत्साक्षाद्देहव्यापारेण निर्मिमीते यदि
 वा संकल्पमात्रेण । आद्ये पक्षे एकस्यैव भूभूधरादेर्विधानेऽशोदी-

- यसः कालक्षेपस्य संभवाद्विहीयसाप्यनेहसा न परिसमाप्तिः ।
 120 द्वितीयपक्षे तु संकल्पमात्रेणैव कार्यकल्पनायां नियतदेशस्थायि-
 त्वेपि न किञ्चिद्वृषणमुत्पश्यामः । नियतदेशस्थायिनां सामान्यदे-
 वानामपि संकल्पमात्रेणैव तत्तत्कार्यसंपादनप्रतिपक्षेः ॥ किं च
 तस्य सर्वगतत्वेनाङ्गीक्रियमाणे शुचिषु निरन्तरसन्तमसेषु
 नरकादिस्थलेष्वपि तस्य वृत्तिः प्रसज्यते । तथा चानिष्ठापत्तिः ।
 125 अथ युष्मत्पक्षेपि यदा ज्ञानात्मना सर्वजगद्वयं व्याप्नोतीत्युच्यते
 तदा शुचिरसस्वादादीनामप्युपलम्भसंभावनाभ्रकादिदुःखस्वरूप-
 संवेदनात्मकतया दुःखानुभवप्रसङ्गाच्चानिष्ठापत्तिस्तुल्यैवेति चेत्
 तदेतदुपपत्तिभिः प्रतिकर्तुमशक्तस्य धूलिभिरिवावकरणम् । यतो-
 ज्ञानमप्राप्यकारि स्वस्यलस्यमेव विषयं परिच्छिनत्ति न पुनस्तत्र
 130 मत्वा । तत्कुतो भवदुपालम्भः समीचीनः । तर्हि भवतोप्यशुचि-
 ज्ञानमात्रेण तद्रसास्वादानुभूतिः । तद्भावे हि स्रक्चन्दनाङ्गना-
 रसवत्यादिचिन्तनमात्रेणैव तृप्तिसिद्धौ तत्प्राप्तिप्रयत्नवैफल्यप्रसक्ति-
 रिति ॥ यत्तु ज्ञानात्मना सर्वगतत्वे सिद्धसाधनं प्रागुक्तं तच्छक्ति-
 मात्रमपेक्ष्य मन्तव्यम् । तथा च वक्तारो भवन्ति । अस्य मतिः
 135 सर्वज्ञास्त्रेषु प्रसरतीति । न च ज्ञानं प्राप्यकारि । तस्यात्मधर्मत्वेन
 बहिर्निर्गमाभावात् । बहिर्निर्गमे चात्मनोऽचैतन्यापत्त्याऽजीवत्वप्र-
 सङ्गः । न हि धर्मो धर्मिणमतिरिच्य कचन केवलो विलोकितः ।
 यच्च परे दृष्टान्तयन्ति यथा सूर्यस्य किरणा गुणरूपा अपि
 सूर्यान्निष्क्रम्य भुवनं भासयन्त्येवं ज्ञानमप्यात्मनः सकाशाद्बहि-
 140 र्निर्गत्य प्रमेयं परिच्छिनत्तीति तत्रेदमुत्तरम् । किरणानां गुणत्वम-
 सिद्धम् । तेषां तैजसपुद्गलमयत्वेन द्रव्यत्वात् । यच्च तेषां प्रकाशात्मा
 गुणः स तेभ्यो न जातु पृथग्भवतीति । तथा च धर्मसंग्रहिण्यां
 श्रीहरिभद्राचार्यपादाः—

किरणा गुणा न दधं तेसिं पयासो गुणो न वा दधं ॥

145 जं नाणं आयगुणो कहमदधो स अन्नत्थ ॥ १ ॥

गन्तूण न परिछिदइ नाणं णेयं तयम्मि देसम्मि ।

आयत्थं चिय नवरं अचिन्तसत्ती उ विण्णेयं ॥ २ ॥

लोहोवलस्स सत्ती आयत्था चेव भिन्नदेसं पि ।

लोहं आगरिसंती दीसइ इह कज्ज पच्चख्खा ॥ ३ ॥

150 एवमिह नाणसत्ती आयत्था चेव इंदि लोगंतं ।

जइ परिछिदइ सम्मं को णु विरोहो भवे तत्थ ॥ ४ ॥

इत्यादि ॥

अथ सर्वज्ञः सर्वज्ञ इति व्याख्यानं तत्रापि प्रतिविधीयते ।

ननु तस्य सार्वज्ञ्यं केन प्रमाणेन गृहीतम् । प्रत्यक्षेण परोक्षेण
155 वा । न तावत्प्रत्यक्षेण । तस्येन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नतयाती-

न्द्रियग्रहणासामर्थ्यात् । नापि परोक्षेण । तद्व्यनुमानं शाब्दं वा

स्यात् । न तावदनुमानम् । तस्य लिङ्गग्रहणेन लिङ्गिलिङ्गसंबन्ध-

स्मरणपूर्वकत्वात् । न च तस्य सर्वज्ञत्वेनुमेये किञ्चिदव्यभिचारि

लिङ्गं पश्यामः । तस्यात्यन्तविप्रकृष्टत्वेन तत्प्रतिबद्धलिङ्गसंबन्धग्रहणा-

160 भावात् । अथ तस्य सर्वज्ञत्वं विना जगद्वैचित्र्यमनुपपद्यमानं सर्वज्ञत्व-

मर्थादापादयतीति चेन्न । अविनाभावाभावात् । न हि जगद्वैचित्र्यं

तत्सार्वज्ञ्यं विनान्यथा नोपपन्ना । द्विविधं हि जगत् । स्थावरजङ्गम-

भेदात् । तत्र जङ्गमानां वैचित्र्यं स्वोपात्तशुभाशुभकर्मपरिपाक-

वशेनैव । स्थावराणां तु सचेतनानामियमेव गतिरचेतनानां तु

165 तदुपभोगयोग्यतासाधनत्वेनानादिकालसिद्धमेव वैचित्र्यमिति ॥

नाप्यागमस्तत्साधकः । स हि तत्कृतोन्यकृतो वा स्यात् ।

तत्कृत एव चेत्तस्य सर्वज्ञतां साधयति तदा तस्य महत्त्वमिति ।

स्वयमेव स्वगुणोत्कीर्तनस्य महतामनाधिकृतत्वात् । अन्यच्च तस्य
शास्त्रकर्तृत्वमेव न युज्यते । शास्त्रं हि वर्णात्मकम् । ते च तात्त्वा-
170 दिन्यापारजन्याः । स च शरीरं एव संभवी । शरीराभ्युपगमे च
तस्य पूर्वोक्ता एव दोषाः । अन्यकृतश्चेत्सोन्यः सर्वज्ञोऽसर्वज्ञो वा ।
सर्वज्ञत्वे तस्य द्वैतापत्त्या प्रागुक्ततदेकत्वाभ्युपगमबाधस्तत्साधकम-
माणचर्चयामनवस्थापातश्च । असर्वज्ञश्चेत्कस्तस्य वचसि विश्वासः ।
अपरं च भवदभीष्ट आगमः प्रत्युत तत्प्रणेतुरसर्वज्ञत्वमेव साधयति ।
175 पूर्वापरविरुद्धार्थवचनोपेतत्वात् । तथाहि न हिंस्यात्सर्वभूतानीति
प्रथममुक्त्वा पश्चात्तत्रैव पठितम् ।

षट्शतानि नियुज्यन्ते पशूनां मध्यमेऽहनि ।

अश्वमेधस्य वचनाभ्यूनानि पशुभिक्षिभिः ॥

तथा अग्नीषोमीयं पशुमालभेत सप्तदश प्राजापत्यान्पशूनाल-
180 भेत इत्यादिवचनानि कथमिव न पूर्वापरविरोधमनुरुध्यन्ते ॥

तथा नावृतं ब्रूयात् इत्यादिना अवृतभाषणं प्रथमं निषिध्य पश्चाद्
ब्राह्मणार्थमवृतं ब्रूयात् इत्यादि । तथा—

न नर्मयुक्तं वचनं दिनस्ति

न स्त्रीषु राज्ञश्च विवाहकाले ।

185

प्राणाशये सर्वधनापहारे

पञ्चावृतान्याहुरपातकानि ॥

तथा अदत्तादानमेकधा निरस्य पश्चादुक्तम्—यद्यपि ब्राह्मणो
हठेन परकीयमादत्ते छलेन वा तथापि तस्य नादत्तादानम् । यतः
सर्वमिदं ब्राह्मणेभ्यो दत्तं ब्राह्मणानां तु दौर्बल्याद्दृषलाः परिशुज्जते ।
190 तस्मादपहरन् ब्राह्मणः स्वमादत्ते स्वमेव ब्राह्मणो शुक्ले स्वं वस्ते
स्वं ददाति इति ॥ तथा । अपुत्रस्य गतिर्नास्ति इति लपित्वा

अनेकानि सहस्राणि कुमारब्रह्मचारिणाम् ।

दिवं गतानि विभाणामकृत्वा कुलसन्ततिम् ॥

इत्यादि ॥ कियन्तो वा दधिमाषभोजनात्कृपणा विवेच्यन्ते ।
 195 तदेवभागमोपि न तस्य सर्वज्ञतां वक्ति । किं च सर्वज्ञः सन्नसौ
 चराचरं चेद्विरचयति तदा जगदुपप्लवकरणस्वैरिणः पश्चादपि
 कर्तव्यनिग्रहान्मुरवैरिण एतदधिक्षेपकारिणश्चास्मदादीन्किमर्थं
 सृजतीति । तन्नायं सर्वज्ञः ॥

तथा स्ववशत्वं स्वातन्त्र्यम् । तदपि तस्य न क्षोदक्षमम् ॥ स हि
 200 यदि नाम स्वाधीनः सन् विश्वं विधत्ते परमकारुणिकश्च त्वया
 वर्ण्यते तत्कथं सुखिताद्यवस्थामेदद्वृन्दस्यपुटितं घटयति भुवन-
 मेकान्तशर्मसंपत्कान्तमेव तु किं न निर्मिमीते । अथ जन्मा-
 न्तरोपार्जिततत्तत्तदीयशुभाशुभकर्मप्रेरितः संस्तथा करोतीति ।
 दत्तस्तर्हि स्ववशत्वाय जलाजलिः । कर्मजन्ये च त्रिभुवनवैचित्र्ये
 205 शिपिविष्टहेतुकविष्टपसृष्टिकल्पनायाः कष्टैकफलत्वादस्मन्मतमेवा-
 झीकृतं प्रेक्षावता । तथाचायातोऽयं घटकुट्यां प्रभातमिति न्यायः ।
 किं च प्राणिनां धर्माधर्मावपेक्षमाणश्चेदयं सृजति प्राप्तं तर्हि
 यदयमपेक्षते तन्न करोतीति । न हि कुलालो दण्डादि करोति ।
 एवं कर्मापेक्षश्चेदीश्वरो जगत्कारणं स्यात्तर्हि कर्मणीश्वरत्वमीश्वरोनी-
 210 श्वरः स्यादिति ॥

तथा नित्यत्वमपि तस्य स्वगृह एव प्रणिगद्यमानं हृद्यम् ॥ स
 खलु निसत्वेनैकरूपः सन् त्रिभुवनसर्गस्वभावोऽतत्स्वभावो वा ।
 प्रथमविधायां जगन्निर्माणात्कदाचिदपि नोपरमेत । तदुपरमे
 तत्स्वभावत्वहानिः । एवं च सर्गक्रियाया अपर्यवसानादेकस्यापि

- 215 कार्यस्य न सृष्टिः । घटो हि स्वारम्भक्षणादारभ्य परिसमाप्ते-
रूपान्त्रक्षणं यावन्निश्चयनयाभिप्रायेण न घटव्यपदेशमासादयति ।
जलाहरणाद्यर्थक्रियायामसाधकतमत्वात् । अतस्त्वभावपक्षे तु न
जातु जगन्ति सृजेत्स्वभावायोगाद्गगनवत् । अपि च तस्यैकान्त-
नित्यस्वरूपत्वे सृष्टिवत्संहारोपि न घटते । नानारूपकार्यकरणे-
- 220 ऽनित्यत्वापत्तेः । स हि येनैव स्वभावेन जगन्ति सृजेत्तेनैव तानि
संहरेत् स्वभावान्तरेण वा । तेनैव चेत् सृष्टिसंहारयोर्योगपक्षप्रसङ्गः ।
स्वभावाभेदात् । एकस्वभावात्कारणादनेकस्वभावकार्योत्पत्ति-
विरोधात् । स्वभावान्तरेण चेत् नित्यत्वहानिः । स्वभावभेद एव
हि लक्षणमनित्यतायाः । यथा पार्थिवशरीरस्याहारपरमाणुसह-
- 225 क्रुनस्य प्रत्यहमपूर्वापूर्वोत्पादेन स्वभावभेदादनित्यत्वम् । इष्टञ्च भवतां
सृष्टिसंहारयोः शम्भौ स्वभावभेदः । रजोगुणात्मकतया सृष्टौ
तमोगुणात्मकतया संहरणे सात्त्विकतया च स्थितौ तस्य व्यापार-
स्वीकारात् । एवं चावस्थाभेदस्तद्भेदे चावस्थावतोपि भेदाभित्य-
त्वक्षतिः ॥ अथास्तु नित्यस्तथापि कथं सततमेव सृष्टौ न चेष्टते ।
- 230 इच्छावशाच्चेन्न तु ता अपीच्छाः स्वसत्तामात्रनिबन्धनात्मलाभाः
सदैव किं न प्रवर्तयन्तीति स एवोपालम्भः । तथा शम्भोरष्टगुणा-
धिकरणत्वे कार्यभेदानुमेयानां तदिच्छानामपि विषमरूपत्वहानिः
केन वार्यते । किं च प्रेक्षावतां प्रवृत्तिः स्वार्थकरुणाभ्यां व्याप्ता । तत-
श्चायं जगत्सर्गे व्याप्रियते स्वार्थात्कारुण्याद्वा । न तावत् स्वार्थात् त-
- 235 स्य कृतकृत्यत्वात् । न च कारुण्यात् । परदुःखप्रहाणेच्छा हि कारुण्यम् ।
ततः प्राक्सर्गाज्जीवानामिन्द्रियशरीरविषयानुत्पत्तौ दुःखाभावेन
कस्य प्रहाणेच्छा कारुण्यम् । सर्गोत्तरकाले तु दुःखिनोवलोक्य
कारुण्याभ्युपगमे दुरुत्तरमितरेतराश्रयं कारुण्येन सृष्टिः सृष्ट्या च
कारुण्यम् । इति नास्य जगत्कर्तृत्वं कथमपि सिद्ध्यति । तदेवमेवं-

240 विषदोषकलुषिते पुरुषविशेषे यस्तेषां सेवोद्देवाकः स खलु केवलं
बलवन्मोहविदम्बनापरिपाक इति । अत्र च यद्यपि मध्यवर्तिनो
नकारस्य घण्टालालान्यायेन योजनादर्थान्तरमपि स्फुरति
यथा इमाः कुहेवाकविदम्बनास्तेषां न स्युर्येषां त्वमनुशासक इति
तथापि सोऽर्थः सहृदयैर्न हृदयधारणीयोऽन्ययोगव्यवच्छेदस्या-
245 धिक्कृतत्वादीति कान्वयार्थः ॥

अथ चैतन्यादयो रूपादयश्च धर्मा आत्मादेर्घटादेश्च धर्मिणोऽ-
त्यन्तं व्यतिरिक्ता अपि समवायसंबन्धेन संबद्धाः सन्तो धर्म-
धर्मिव्यपदेशमश्रुवते तन्मतं दूषयन्नाह ।

न धर्मधर्मित्वमतीवभेदे

वृत्त्यास्ति चेन्न लितयं चकास्ति ।

इहेदमित्यस्ति मतिश्च वृत्तौ

न गौणभेदोऽपि च लोकबाधः ॥ ७ ॥

धर्मधर्मिणोरतीवभेदे [अतीवेत्यत्रेवशब्दो वाक्यालङ्कारे तं
5 च प्रायोऽतिशब्दात्किंवृत्तेश्च प्रयुज्यते शाब्दिकाः यथा—आव-
र्जिता किञ्चिदिव स्तनाभ्याम् उद्धृतः क इव मुस्तावहः
परेषामित्यादि] ततश्च एकान्तभिन्नत्वेऽङ्गीक्रियमाणे धर्मधर्मित्वं
न स्याद् अस्य धर्मिण इमे धर्मा एषां च धर्माणामयमाश्रयभूतो
धर्मित्वेवं सर्वप्रासिद्धो धर्मधर्मिव्यपदेशो न प्राप्नोति । तयोरत्यन्त-
10 भिन्नत्वेपि तत्कल्पनायां पदार्थान्तरधर्माणामपि विवक्षितधर्म-
धर्मित्वापत्तेः ॥ एवमुक्ते सति परः प्रत्यवतिष्ठते । वृत्त्यास्तीति ।
अयुतसिद्धानामाधार्याधारभूतानामिहप्रत्ययहेतुः संबन्धः सम-
वायः । स च समवयनात्समवाय इति द्रव्यगुणकर्मसामान्य-

- विशेषेषु पञ्चसु पदार्थेषु वर्तनाद्वृत्तिरिति चाख्यायते । तथा
 15 वृत्त्या समवायसंबन्धेन तयोर्धर्मधर्मिणोरितरेतरविनिर्मुक्तित्वेपि
 धर्मधर्मिण्यपदेश इष्यते । इति नानन्तरोक्तो दोष इति ॥ अत्राचार्यः
 समाधत्ते । चेदिति । यद्येवं तव मतिः सा प्रत्यक्षप्रतिज्ञिप्ता । यतो न
 त्रितयं चकास्ति । अयं धर्मी इमे चास्य धर्मा अयं चैतत्संब-
 न्धनिबन्धनं समवाय इत्येतन्नितयं वस्तुत्रयं न चकास्ति ज्ञान-
 20 विषयतया न प्रतिभासते । यथा किल शिलाशकलयुगलस्य मिथोऽ-
 नुसन्धायकं रालादिद्रव्यं तस्मात्पृथक् तृतीयतया प्रतिभासते
 नैवमत्र समवायस्यापि प्रतिभानं किं तु द्वयोरेव धर्मधर्मिणोरिति
 शपथप्रत्यायनीयोऽयं समवाय इति भावार्थः ॥ किं चार्यं तेन वादिना
 एको नित्यः सर्वव्यापकोऽमूर्तश्च परिकल्प्यते । ततो यथा घटाश्रिताः
 25 पाकजरूपादयो धर्माः समवायसंबन्धेन समवेतास्तथा किं न
 पठेपि । तस्यैकत्वनित्यत्वव्यापकत्वैः सर्वत्र तुल्यत्वात् । यथाकाश
 एको नित्यो व्यापकोऽमूर्तश्च सन् सर्वैः संबन्धिभिर्युगपदवि-
 श्लेषेण संबध्यते तथा किं नायमपीति । विनश्यदेकवस्तुसमवायाभावे
 च समस्तवस्तुसमवायाभावः प्रसज्यते । तत्तदवच्छेदकभेदान्नाय-
 30 दोष इति चेदेवमनित्यत्वापत्तिः । प्रतिवस्तुस्वभावभेदादिति । अथ
 कथं समवायस्य न ज्ञाने प्रतिभासनं यतस्तस्येहेतिप्रत्ययः साव-
 धानं साधनम् । इहप्रत्ययश्चानुभवसिद्ध एव । इह तन्तुषु पटः इहात्मनि
 ज्ञानम् । इह घटे रूपादय इति प्रतीतेरुपलम्भात् । अस्य च प्रत्य-
 यस्य केवलधर्मधर्म्यनालम्बनत्वादस्ति समवायाख्यं पदार्थान्तरं
 35 तद्धेतुरिति पराशक्त्यामभिसन्धाय पुनराह । इहेदमित्यस्ति मतिश्च
 वृत्ताविति । इहेदमिति इहेदमिति आश्रयाश्रयिभावहेतुक इहप्रत्ययो
 वृत्तावप्यस्ति समवायसंबन्धेन विद्यते । चशब्दोऽपिशब्दार्थः । तस्य

च व्यवहितसंबन्धस्तथैव च व्याख्यातम् । इदमत्र हृदयम् । यथा
 त्वन्मते पृथिवीत्वाभिसंबन्धात्पृथिवी तत्र पृथिवीत्वं पृथिव्या एव
 40 स्वरूपमस्ति त्वाख्यं नापरं वस्त्वन्तरं तेन स्वरूपेणैव समं यो-
 सावभिसंबन्धः पृथिव्याः स एव समवाय इत्युच्यते । प्राप्ता-
 नामेव प्राप्तिः समवायः इति वचनात् । एवं समवायत्वाभिसंबन्धा-
 त्समवाय इत्यपि किं न कल्प्यते । यतस्तस्यापि यत्समवायत्वं
 स्वस्वरूपं तेन सार्धं संबन्धोस्त्येव । अन्यथा निःस्वभावत्वा-
 45 च्छविषाणवदवस्तुत्वमेव भवेत् । ततश्च इह समवाये समवायत्व-
 मित्युल्लेखेन इहप्रत्ययः समवायेऽपि युक्त्या घटत एव । ततो यथा
 पृथिव्यां पृथिवीत्वं समवायेन समवेतं समवायेऽपि समवायत्वमेवं
 समवायान्तरेण संबन्धनीयं तदप्यपरेणेत्येवं दुस्तरानवस्था
 महानदी ॥ एवं समवायस्यापि समवायत्वाभिसंबन्धे युक्त्या उप-
 50 पादिते साहसिक्यमालम्ब्य पुनः पूर्वपक्षवादी वदति । ननु पृथिव्या-
 दीनां पृथिवीत्वाभिसंबन्धनिबन्धनं समवायो मुख्यः । तत्र त्वतला-
 दिप्रत्ययाभिव्यङ्ग्यस्य संगृहीतसकलावान्तरजातिलक्षणव्यक्ति-
 भेदस्य सामान्यस्योद्भवात् । इह तु समवायस्यैकत्वेन व्यक्तिभे-
 दाभावे जातेरनुद्भूतत्वाद्गौणोऽयं युष्मत्परिकल्पित इहेतिप्रत्यय-
 55 साध्यः समवायत्वाभिसंबन्धस्तत्साध्यश्च समवाय इति । तदेत-
 न्न चेतश्चमत्कारकारणम् । यतोऽत्रापि जातिरुद्भवन्ती केन निरु-
 ध्येत । व्यक्तेरभेदेनेति चेन्न । तत्तदवच्छेदकवशात्तद्भेदोपपत्तौ
 व्यक्तिभेदकल्पनाया दुर्निवारत्वात् । अन्यो हि घटसमवायोन्यश्च
 पटसमवाय इति व्यक्त एव समवायस्यापि व्यक्तिभेद इति त-
 60 त्सिद्धौ सिद्ध एव जात्युद्भवः । तस्मादन्यत्वापि मुख्य एव समवायः ।
 इहप्रत्ययस्योभयत्राप्यव्यभिचारात् ॥

तदेतत्सकलं सपूर्वपक्षं समाधानं मनसि निधाय
 5 [न्याद्वय]

सिद्धान्तवादी प्राह । न गौणभेद इति । गौण इति योयं भेदः
स नास्ति । गौणलक्षणाभावात् । तल्लक्षणं चेत्यमाचक्षते—

65 अव्यभिचारी मुख्योऽधिकलोऽसाधारणोऽन्तरङ्गश्च ।
विपरीतो गौणोर्थः सति मुख्ये धीः कथं गौणे ॥

तस्माद्धर्मधर्मिणोः संबन्धने मुख्यः समवायः समवाये
च समवायत्वाभिसंबन्धे गौण इत्ययं भेदो नानात्वं नास्तीति
भावार्थः । किं च योयमिह तन्तुषु पट इत्यादिप्रत्ययात्समवायसाधन-
70 मनोरथः स खल्वनुहरते नपुंसकादपत्यमसवमनोरथम् । इह तन्तुषु
पट इत्यादेर्व्यवहारस्यान्वैकिकत्वात् । पांशुलपादानामपीह पटे
तन्तुरित्येवं प्रतीतिदर्शनात् । इह भूतले घटाभाव इत्यादिपि सम-
वायप्रसङ्गात् । अत एवाह अपि च लोकबाध इति । अपिचेति दूषणा-
भ्युच्चये । लोकः प्रामाणिकलोकः सामान्यलोकश्च । तेन बाधो
15 विरोधो लोकबाधः । तदप्रतीतव्यवहारसाधनात् । बाधशब्दस्य
ईहाद्याः प्रत्ययभेदे इति पुंस्त्रीलिङ्गता । तस्माद्धर्मधर्मिणो-
रविष्वग्भावलक्षण एव संबन्धः प्रतिपत्तव्यो नान्यः समवायादि-
रिति काव्यार्थः ॥ ७ ॥

अथ सत्ताभिधानं पदार्थान्तरमात्मनश्च व्यतिरिक्तं ज्ञानाख्यं
0 गुणमात्मविशेषगुणोच्छेदस्वरूपां च मुक्तिमज्ञानादङ्गीकृतवतः
परानुपहसन्नाह ।

सतामपि स्यात्काचिदेव सत्ता
चैतन्यमौपाधिकमात्मनोन्यत् ।
न संविदानन्दमयी च मुक्तिः
सुसूत्रमासूत्रितमत्वदीयैः ॥ ८ ॥

- वैशेषिकाणां द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाख्याः षट्-
 पदार्थास्तत्त्वतयाभिप्रेताः ॥ तत्र पृथिव्यापस्तेजोवायुराकाशः
 कालो दिग् आत्मा मन इति नव द्रव्याणि ॥ गुणाश्चतुर्विंशतिः ।
 5 तद्यथा—रूपरसगन्धस्पर्शसंख्यापरिमाणानि पृथक्त्वं संयोगवि-
 भागौ परत्वापरत्वे बुद्धिः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नश्चेति
 सूत्रोक्ताः सप्तदश । चशब्दसमुच्चिताश्च सप्त—द्रवत्वं गुरुत्वं संस्कारः
 स्नेहो धर्माधर्मौ शब्दश्च । इत्येवं चतुर्विंशतिर्गुणाः । संस्कारस्य वेग-
 भावनास्थितिस्थापकभेदात्त्रैविध्येपि संस्कारत्वजात्यपेक्षया
 10 एकत्वाच्छौर्यौदार्यादीनां चात्रैवान्तर्भावान्नाधिक्यम् ॥ कर्माणि
 पञ्च । तद्यथा—उत्क्षेपणमवक्षेपणमाकुञ्चनं प्रसारणं गमनमिति ।
 गमनग्रहणाद् भ्रमणरेचनस्यन्दनाद्यविरोधः ॥ अस्यन्तव्यावृत्तानां
 पिण्डानां यतः कारणादन्योन्यस्वरूपानुगमः प्रतीयते तदनुवृत्ति-
 प्रत्ययहेतुः सामान्यम् । तच्च द्विविधं परमपरं च । तत्र परं सत्ता
 15 भावो महासामान्यमिति चोच्यते । द्रव्यत्वाद्यवान्तरसामान्यापेक्षया
 महाविषयत्वात् । अपरसामान्यं च द्रव्यत्वादि । एतच्च सामान्य-
 विशेष इत्यपि व्यपदिश्यते । तथाहि द्रव्यत्वं नवसु द्रव्येषु वर्तमान-
 त्वात्सामान्यं गुणकर्मभ्यो व्यावृत्तत्वाद्विशेषः । ततः कर्मधारये
 सामान्यविशेष इति । एवं द्रव्यत्वापेक्षया पृथिवीत्वादिकमपरं
 20 तदपेक्षया घटत्वादिकम् । एवं चतुर्विंशतौ गुणेषु वृत्तेर्गुणत्वं सा-
 मान्यं द्रव्यकर्मभ्यो व्यावृत्तेश्च विशेषः । एवं गुणत्वापेक्षया रूपत्वा-
 दिकं तदपेक्षया नीलत्वादिकम् । एवं पञ्चसु कर्मसु वर्तनात्कर्मत्वं
 सामान्यं द्रव्यगुणेभ्यो व्यावृत्तत्वाद्विशेषः । एवं कर्मत्वापेक्षया
 उत्क्षेपणत्वादिकं ज्ञेयम् ॥ तत्र सत्ता द्रव्यगुणकर्मभ्योरर्थान्तरं
 25 कया युज्येति चेत् । उच्यते । न द्रव्यं सत्ता द्रव्यादन्येतर्यः ।
 एकद्रव्यवत्त्वात् । एकैकस्मिन् द्रव्ये वर्तमानत्वादित्यर्थः । द्रव्यत्ववत् ।

यथा द्रव्यत्वं नवसु द्रव्येषु प्रत्येकं वर्तमानं द्रव्यं न भवति किं
तु सामान्यविशेषलक्षणं द्रव्यत्वमेव एवं सत्तापि । वैशेषिकाणां
हि अद्रव्यं वा द्रव्यम् अनेकद्रव्यं वा द्रव्यम् । तत्राद्रव्यमाकाशः
80 कालो दिग् आत्मा मनः परमाणवः । अनेकद्रव्यं तु द्रव्यणुकादि-
स्कन्धः । एकद्रव्यं तु द्रव्यमेव न भवति । एकद्रव्यवती च सत्ता ।
इति द्रव्यलक्षणाविलक्षणत्वान्न द्रव्यम् । एवं न गुणः सत्ता ।
गुणेषु भावादः । गुणत्ववत् । यदि हि सत्ता गुणः स्यान्न तर्हि गुणेषु
वर्तेत । निर्गुणत्वाद् गुणानाम् । वर्तते च गुणेषु सत्ता । सन् गुण
85 इति प्रतीतेः । तथा न सत्ता कर्म । कर्मसु भावात् । कर्मत्ववत् । यदि च
सत्ता कर्म स्यान्न तर्हि कर्मसु वर्तेत । निष्कर्मत्वात् कर्मणाम् । वर्तते
च कर्मसु सत्ता । सत् कर्मेति प्रतीतेः । तस्मात् पदार्थान्तरं सत्ता ॥

तथा विशेषा नित्यद्रव्यवृत्तयोन्त्या अत्यन्तव्यावृत्तिहेतवस्ते
द्रव्यादिवैलक्षण्यात् पदार्थान्तरम् । तथा च प्रशस्तकरः—अन्तेषु
40 भवा अन्त्याः । स्वाश्रयविशेषकत्वाद्विशेषाः । विनाशारम्भरहितेषु
नित्यद्रव्येष्वण्वाकाशकालदिगात्मनःसु प्रतिद्रव्यमेकैकशो वर्त-
माना अत्यन्तव्यावृत्तिबुद्धिहेतवः । यथास्मदादीनां गवादिष्वन्वा-
दिभ्यस्तुल्याकृतिगुणक्रियावयवोपचयावयवविशेषसंयोगनिमित्तं
प्रत्ययव्यावृत्तिर्दृष्टा गौः शूकः शीघ्रगतिः पीनः ककुब्जान् महाघण्ट
45 इति तथास्मद्विशिष्टानां योगिनां नित्येषु तुल्याकृतिगुणक्रियेषु
परमाणुषु मुक्तात्मनःसु चान्यनिमित्तसंभवाद्येभ्यो निमित्तेभ्यः
प्रत्याधारं विलक्षणोयं विलक्षणोयमिति प्रत्ययव्यावृत्तिर्देशकाल-
विप्रकृष्टे च परमाणौ स एवायमिति प्रत्यभिज्ञानं च भवति तेन्त्या
विशेषा इति । अमी च विशेषरूपा एव न तु द्रव्यत्वादिवत्सामान्य-
50 विशेषोभयरूपा । व्यावृत्तेरेव हेतुत्वात् ॥

तथा अद्युतसिद्धानामाधार्याधारभूतानामिहप्रत्ययहेतुः संबन्धः

समवाय इति । अयुतसिद्धयोः परस्परपरिहारेण पृथगाश्रयाना-
श्रितयोरश्रयाश्रयिभावः इह तन्तुषु पट इत्यादेः प्रत्ययस्यासा-
धारणं कारणं समवायः । यद्वगात् स्वकारणमामर्श्यादुपजायमानं
55 पटाद्याधार्यं तन्त्वाद्याधारे संबध्यते यथा छिदिक्रिया छेद्येनेति
सोपि द्रव्यादिलक्षणवैधर्म्यात् पदार्थान्तरम् ॥ इति षट् पदार्थाः ॥

सांप्रतमक्षरार्थो व्याक्रियते । सतामपीत्यादि । सतामपि
सद्वृद्धिवेद्यतया साधारणानामपि पण्णां पदार्थानां मध्ये कचिदेव
केषुचिदेव पदार्थेषु सत्ता सामान्ययोगः स्यात् भवेत् न सर्वेषु ।
60 तेषामेषा वाचोयुक्तिः सदिति । यतो द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता इति
वचनात् यत्रैव सत्प्रत्ययस्तत्रैव सत्ता । सत्प्रत्ययश्च द्रव्यगुणकर्मस्वे-
व अतस्तेष्वेव सत्तायोगः । सामान्यादिपदार्थत्रये तु न । तदभावात् ।
इदमुक्तं भवति । यद्यपि वस्तुस्वरूपमस्तित्वं सामान्यादित्रयेपि
विद्यते तथापि तदनुवृत्तिप्रत्ययहेतुर्न भवति । य एव चानुवृत्ति-
65 प्रत्ययः स एव सदितिप्रत्यय इति तदभावाच्च सत्तायोगः तत्र ।
द्रव्यादीनां पुनस्त्रयाणां षट्पदार्थसाधारणं वस्तुस्वरूपमस्तित्वमपि
विद्यते । अनुवृत्तिप्रत्ययहेतुः सत्तासंबन्धोप्यस्ति । निःस्वरूपे
शशविषाणादौ सत्तायाः समवायाभावात् । सामान्यादित्रिके कथं
नानुवृत्तिमस्य इति चेत् बाधकसद्भावादिति ब्रूमः । तथा हि सत्ता-
70 यामपि सत्तायोगाङ्गीकारेनवस्था । विशेषेषु पुनस्तदभ्युपगमे
व्यावृत्तिहेतुत्वलक्षणतत्त्वरूपहानिः । समवाये तत्कल्पनायां
संबन्धाभावः । केन हि संबन्धेन तत्र सत्ता संबध्यते ।
समवायान्तराभावात् । तथा च प्रामाणिकमकाण्डमुदयनः—

व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं संकरोयानवस्थितिः ।

75 रूपहानिरसंबन्धो जातिबाधकसंग्रहः ॥

इति । ततः स्थितमेतत्सतामपि स्यात्कचिदेव सचेति ॥

तथा चैतन्यमित्यादि । चैतन्यं ज्ञानम् । आत्मनः क्षेत्रज्ञात् ।
 अन्यत् अत्यन्तव्यतिरिक्तम् । असमासकरणादत्यन्तमिति लभ्यते ।
 अत्यन्तभेदे सति कथमात्मनः संबन्धि ज्ञानमिति व्यपदेश इति
 80 पराशङ्कापरिहारार्थम् औपाधिकमिति विशेषणद्वारेण हेत्व-
 मिधानम् । उपाधेरागतम् औपाधिकम् । समवायसंबन्धलक्षणे-
 नोपाधिना आत्मनि समवेतम् । आत्मनः स्वयं जडरूपत्वाद् ।
 समवायसंबन्धोपदौकितमिति यावद् । यद्यात्मनो ज्ञानादव्यति-
 रिक्तत्वमिष्यते तदा दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरो-
 85 चरापाये तदनन्तराभावाद् बुद्ध्यादीनां नवानामात्मविशेषगुणा-
 नामुच्छेदावसर आत्मनोप्युच्छेदः स्यात् । तदव्यतिरिक्तत्वात् ।
 अतो भिन्नमेवात्मनो ज्ञानं यौक्तिकमिति ॥ तथा न संविदित्यादि ।
 मुक्तिर्मोक्षः । न संविदानन्दमयी न ज्ञानसुखरूपा । संविद् ज्ञानम् ।
 आनन्दः सौख्यम् । ततो द्वन्द्वः । संविदानन्दौ प्रकृतौ यस्यां सा
 90 संविदानन्दमयी । तादृशी न भवति । बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेष-
 प्रयत्नधर्माधर्मसंस्काररूपाणां नवानामात्मनो वैशेषिकगुणाना-
 मत्यन्तोच्छेदो मोक्ष इति वचनात् । चक्षन्दः पूर्वोक्ताभ्युप-
 गमद्वयसमृच्चये । ज्ञानं हि क्षणिकत्वादनित्यं सुखं च सप्रसन्नतया
 95 सात्तिशयतया च न विशिष्यते संसारावस्थातः । इति तदुच्छेदे
 आत्मस्वरूपेणावस्थानं मोक्ष इति । प्रयोगश्चात्र—नवानामा-
 त्मविशेषगुणानां संतानोत्पन्तमुच्छिद्यते । संतानत्वात् । यो यः
 संतानः स सोत्यन्तमुच्छिद्यते यथा प्रदीपसंतानः । तथा चायं ।
 तस्मादत्यन्तमुच्छिद्यते इति । तदुच्छेद एव महोदयो न कृत्स्नकर्म-
 100 क्षयलक्षण इति । न हि वै सञ्चरीरस्य प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति ।
 अञ्चरीरं वा वसन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशतः इत्यादयोपि
 वेदान्तास्तादृशीमेव मुक्तिमादिशन्ति । अतः हि प्रिया-

प्रिये सुखदुःखे ते चाशरीरं मुक्तं न स्पृशतः । अपि च

यावदात्मगुणाः सर्वे नोच्छिन्ना वासनादयः ।

105 तावदात्यन्तिकी दुःखव्यावृत्तिर्न विकल्प्यते ॥ १ ॥

धर्माधर्मनिमित्तो हि संभवः सुखदुःखयोः ।

मूलभूतौ च तावेव स्तम्भौ संसारसञ्जनः ॥ २ ॥

तदुच्छेदे च तत्कार्यशरीराद्यनुपप्लवात् ।

नात्मनः सुखदुःखे स्त इत्यसौ मुक्त उच्यते ॥ ३ ॥

110 इच्छाद्वेषप्रयत्नादि भोगायतनबन्धनम् ।

उच्छिन्नभोगायतनो नात्मा तैरपि युज्यते ॥ ४ ॥

तदेवं विषणादीनां नवानामपि मूलतः ।

गुणानामात्मनो ध्वंसः सोपवर्गः प्रतिष्ठितः ॥ ५ ॥

ननु तस्यामवस्थायां कीदृगात्मावशिष्यते ।

115 स्वरूपैकप्रतिष्ठानः परित्यक्तोऽखिलैर्गुणैः ॥ ६ ॥

ऊर्मिषट्कातिगं रूपं तदस्याहुर्मनीषिणः ।

संसारबन्धनाधीनदुःखकेशाद्यदूषितम् ॥ ७ ॥

कामक्रोधलोभगर्बदम्भहर्षाः ऊर्मिषट्कमिति । तदेतदभ्युपगमत्रय-
मित्यं समर्थयद्भिः अत्वदीयैस्त्वदाज्ञावहिर्भूतैः कणादमतानुगामिभिः

120 सुसूत्रमासूत्रितम् सम्यगागमः प्रपञ्चितः । अथ वा सुसूत्रमिति क्रि-
याविशेषणम् । शोभनं सूत्रं वस्तुव्यवस्थाघटनाविज्ञानं यत्रैवमासूत्रितं
कृत्वा स्वरूपोपनिबन्धः कृत इति हृदयम् । सूत्रं तु सूचनाकारि
ग्रन्थे तन्तुव्यवस्थयोः इत्यनेकार्थवचनात् । अत्र सुसूत्रमिति
विपरीतलक्षणयोपहासगर्भं प्रशंसावचनम् । यथा—उपकृतं बहु तत्र

125 किमुच्यते मुजनता प्रयिता भवता चिरम् इत्यादि । उपहसनीयता च
युक्तिरिक्तत्वात् तदङ्गीकरणम् । तथा हि अविशेषेण सद्बुद्धिवेद्येष्वपि
सर्वेष्वदार्थेषु द्रव्यादिष्वेव त्रिषु सचासंबन्धः स्वीक्रियते न सामान्या-

दित्रये इति महतीर्यं पश्यतोहरता । यतः परिभाष्यतां सत्ताशब्दस्य
 शब्दार्थः । अस्तीति सन् । सतो भावः सत्ता अस्मिन्त्वम् । तद्वस्तुस्वरूपं
 180 निर्विशेषमशेषेष्वपि पदार्थेषु त्वयाप्युक्तम् । तत्किमिदमर्धजरतीयं
 यद्व्यादित्रय एव सत्तायोगो नेतरत्र त्रये इति । अनुवृत्तिप्रत्यया-
 भावान्न सामान्यादित्रये सत्तायोग इति चेत् न । तत्राप्यनुवृत्ति-
 प्रत्ययस्यानिवार्यत्वात् । पृथिवीत्वगोत्वघटत्वादिसामान्येषु
 सामान्यं सामान्यमिति विशेषेष्वपि बहुत्वादयमपि विशेषोयमपि
 185 विशेष इति समवाये च प्रागुक्तयुक्त्या तत्तदवच्छेदकभेदात्
 एकाकारप्रतीतेरनुभवात् । स्वरूपत्वसाधर्म्येण सत्ताध्यारोपात् ।
 सामान्यादिष्वपि सत्सदित्यनुगम इति चेत् तर्हि मिथ्याप्रत्ययो-
 यमापद्यते । अथ भिन्नस्वभावेष्वेकानुगमो मिथ्यैवेति चेत्
 द्रव्यादिष्वपि सत्ताध्यारोपकृत एवास्तु प्रत्ययानुगमः । असति
 140 मुख्येध्यारोपस्यासंभवात् । द्रव्यादिषु मुख्योयमनुगतः प्रत्ययः सा-
 मान्यादिषु तु गौण इति चेत् न । विपर्ययस्यापि शक्यकल्पनत्वात् ।
 सामान्यादिषु बाधकसंभवान्न मुख्योनुगतः प्रत्ययः द्रव्यादिषु
 तु तदभावान्मुख्य इति चेत् ननु किमिदं बाधकम् । अथ सामान्येपि
 सत्ताभ्युपगमेनवस्था विशेषेषु पुनः सामान्यसद्भावे स्वरूपहानिः
 145 समवायेपि सत्ताकल्पने तद्वृत्त्यर्थं संबन्धान्तराभाव इति बाधका-
 नीति चेत् न । सामान्येपि सत्ताकल्पने यद्यनवस्था तर्हि कथं न सा
 द्रव्यादिषु । तेषामपि स्वरूपसत्तायाः प्रागेव विद्यमानत्वात् । विशेषेषु
 पुनः सत्ताभ्युपगमेपि न रूपहानिः । स्वरूपस्य प्रत्युतोत्तेजनात् ।
 निःसामान्यस्य विशेषस्य कचिदप्यनुपलम्भात् । समवायेपि सम-
 155 वायत्वलक्षणायाः स्वरूपसत्तायाः स्वीकारे उपपद्यत एवाविष्व-
 ग्भावात्मकः संबन्धः । अन्यथा तस्य स्वरूपाभावप्रसङ्गः । इति
 बाधकाभावात् तेष्वपि द्रव्यबन्मुख्य एव सत्तासंबन्ध इति व्यर्थं

- द्रव्यगुणकर्मस्वेव सत्ताकल्पनम् ॥ किं च तैर्वादिभिर्यो द्रव्यादित्रये
मुख्यः सत्तासंबन्धः कक्षीकृतः सोऽपि विचार्यमाणो विशीर्येत ।
- 155 तथा हि—यदि द्रव्यादिभ्योऽत्यन्तविलक्षणा सत्ता तदा द्रव्या-
दीन्यसद्रूपाण्येव स्युः । सत्तायोगात्सत्त्वमस्त्येवेति चेत् असतां
सत्तायोगेऽपि कुतः सत्त्वम् । सतां तु निष्फलः सत्तायोगः ।
स्वरूपसत्त्वं भावानामस्त्येवेति चेत् तर्हि किं शिखण्डिता सत्तायोगेन ।
सत्तायोगात्माग्नौ भावो न सन् नाप्यसन् सत्तायोगाच्च सन्निति चेत्
- 160 बाह्यमात्रमेतत् । सदसद्विलक्षणस्य प्रकारान्तरस्यासंभवात् । तस्मात्
सतामपि स्यात्कचिदेव सत्तेति तेषां वचनं विदुषां परिषदि
कथमिव नोपहासाय जायते ॥ ज्ञानमपि यद्येकान्तेनात्मनः सका-
शाद्भिन्नमिष्यते तदा तेन चैत्रज्ञानेन मैत्रस्येव नैव विषयपरिच्छेद
स्यादात्मनः । अथ यत्नैवात्मनि समवायसंबन्धेन समवेतं ज्ञानं
- 165 तत्तैव भावावभासं करोतीति चेन्न । समवायस्यैकत्वान्नित्यत्वा-
व्यापकत्वाच्च । सर्वत्र वृत्तेरविशेषात्समवायवदात्मनामपि व्याप-
कत्वादेकज्ञानेन सर्वेषां विषयावबोधप्रसङ्गः । यथा च घटे
रूपादयः समवायसंबन्धेन समवेतास्तद्विनाशे च तदाश्रयस्य
घटस्यापि विनाश एव ज्ञानमप्यात्मनि समवेतम् तच्च क्षणिकम्
- 170 ततस्तद्विनाशे आत्मनोऽपि विनाशापत्तेरनित्यत्वापत्तिः । अथास्तु
समवायेन ज्ञानात्मनोः संबन्धः । किं तु स एव समवायः
केन तयोः संबध्यते । समवायान्तरेण चेत् अनवस्था । स्वेनैव
चेत् किं न ज्ञानात्मनोरपि तथा । अथ यथा प्रदीपस्वाभा-
व्यादात्मानं परं च प्रकाशयति तथा समवायस्येदमेव स्वभावो
- 175 यदात्मानं ज्ञानात्मानौ च संबन्धयतीति चेत् ज्ञानात्मनो-
रपि किं न तथास्वभावता येन स्वयमेवैतौ संबध्येते । किं च
प्रदीपदृष्टान्तोऽपि भवत्पक्षे न जाघटीति । यतः प्रदीपस्तावद्भ्रम्यं

प्रकाशश्च तस्य धर्मो धर्मधर्मिणोश्च त्वयात्यन्तं भेदोभ्युपगम्यते
 तत्कथं प्रदीपस्य प्रकाशात्मकता । तदभावे च स्वपरप्रकाशकस्वभाव-
 180 ताभणितिर्निर्मूलैव । यदि च प्रदीपात्प्रकाशस्यात्यन्तभेदेऽपि
 प्रदीपस्य स्वपरप्रकाशकत्वमिष्यते तदा घटादीनामपि तदनुषज्यते ।
 भेदाविशेषात् । अपि च तौ स्वपरसंबन्धस्वभावौ समवायान्निभौ
 स्यातामभिन्नौ वा । यदि भिन्नौ ततस्तस्यैतौ स्वभावाविति कथं
 संबन्धः । संबन्धनिबन्धनस्य समवायान्तरस्यानवस्थाभयादन-
 185 भ्युपगमात् । अथाभिन्नौ ततः समवायमात्रमेव । न तौ । तदन्यतिरि-
 क्तत्वात्तत्स्वरूपवदिति । किं च यथा इह समवायिषु समवाय इति
 मितिः समवायं विनाप्युपपन्ना तथा इहात्मनि ज्ञानमित्ययमपि
 प्रत्ययस्तं विनैव चेदुच्यते तदा को दोषः । अथात्मा कर्ता ज्ञानं करणं
 कर्तृकरणयोश्च वर्द्धकिवासीबद्धेद एव प्रतीतस्तत्कथं ज्ञानात्मनोरभेद
 190 इति । तन्न । दृष्टान्तस्य वैषम्यात् । वासी हि बाह्यं करणं ज्ञानं
 चाभ्यन्तरं तत्कथमनयोः साधर्म्यम् । न चैवं करणस्य द्वैविध्यम-
 प्रसिद्धम् । यदाहुर्लक्षणिकाः ।

करणं द्विविधं ज्ञेयं बाह्यमाभ्यन्तरं बुधैः ।

यथा लुनाति दात्रेण मेरुं गच्छति चेतसा ॥

195 यदि हि किञ्चित्करणमान्तरमेकान्तेन भिन्नमुपदर्श्यते ततः
 स्यात् दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोः साधर्म्यम् । न च तथाविधमस्ति । न च
 बाह्यकरणगतो धर्मः सर्वोऽप्यान्तरे योजयितुं शक्यते । अन्यथा
 दीपेन चक्षुषा देवदत्तः पश्यतीत्यत्रापि दीपादिचक्षुषोऽप्येकान्तेन
 देवदत्तस्य भेदः स्यात् । तथा च सति लोकप्रतीतिविरोध इति ।
 200 अपिच साध्यविकलोऽपि वासीवर्द्धकिदृष्टान्तः । तथा हि नायं वर्द्धकिः
 काष्ठमिदमनया वास्या घटयिष्य इत्येवं वासीग्रहणपरिणामेना-
 परिणतः सन् तामगृहीत्वा घटयति किं तु तथा परिणतस्तां गृहीत्वा ।

तथा परिणामेन वासिरपि तस्य काष्ठस्य घटने व्याप्रियते पुरुषोपि ।
 इत्येवं लक्षणैकार्थसाधकत्वाद्वासीवर्द्धकयोरभेदोप्युपपद्यते । तत्क-
 205 यमनयोर्भेद एवेत्युच्यते । एवमात्मापि विवक्षितमर्थमनेन ज्ञानेन
 ज्ञास्यामीति ज्ञानग्रहणपरिणामवान् ज्ञानं गृहीत्वार्थं व्यवस्यति । ततश्च
 ज्ञानात्मनोरुभयोरपि संवित्छिलक्षणैककार्यसाधकत्वादभेद एव । एवं
 कर्तृकरणयोरभेदे सिद्धे संवित्छिलक्षणं कार्यं किमात्मनि व्यवस्थितं
 आहोस्विद्विषय इति वाच्यम् । आत्मनि चेत् सिद्धं नः समीहितम् ।
 210 विषये चेत् कथमात्मनोऽनुभवः प्रतीयते । अथ विषयस्थितसंवित्तेः
 सकाशादात्मनोऽनुभवः तर्हि किं न पुरुषान्तरस्यापि । तद्वेदावि-
 शेधात् । अथ ज्ञानात्मनोरभेदपक्षे कथं कर्तृकरणभाव इति चेत् ननु
 यथा सर्प आत्मानमात्मना वेष्टयतीत्यत्र अभेदे यथा कर्तृकरण-
 भावस्तथात्रापि । अथ परिकल्पितोऽयं कर्तृकरणभाव इति चेत्
 215 वेष्टनावस्यायां प्रागवस्थाविलक्षणगतिनिरोधलक्षणार्थक्रियादर्श-
 नात् कथं परिकल्पितत्वम् । न हि परिकल्पनाद्यतैरपि शैलस्तम्भ
 आत्मानमात्मना वेष्टयतीति वक्तुं शक्यम् । तस्मादभेदेऽपि
 कर्तृकरणभावः सिद्ध एव ॥ किं च चैतन्यमिति शब्दस्य चिन्त्यता-
 मन्वर्थः । चेतनस्य भावश्चैतन्यम् । चेतनश्चात्मा त्वयापि
 220 कीर्त्यते । तस्य भावः स्वरूपं चैतन्यम् । यच्च यस्य स्वरूपं न
 तत्ततो भिन्नं भवितुमर्हति । यथा दृक्षादृक्षस्वरूपम् । अथास्ति
 चेतन आत्मा । परं चेतनासमवायसंबन्धात् न स्वतः तथाप्रतीतेरिति
 चेत् तदयुक्तम् । यतः प्रतीतिश्चेत्प्रमाणीक्रियते तर्हि निर्वाचघुमपयो-
 गात्मक एवात्मा प्रसिद्ध्यति । न हि जातुचित्स्वयमचेतनोऽहं चेत-
 225 नायोगश्चेतनः अचेतने वा मयि चेतनायाः समवाय इति प्रती-
 तिरस्ति । ज्ञाताहमिति समानाधिकरणतया प्रतीतेः । भेदे तथा-
 प्रतीतिरिति चेत् न । कथंचिच्चादात्म्याभावे सामानाधिकरण्य-

प्रतीतेरदर्शनात् । यष्टिः पुरुष इत्यादिप्रतीतिस्तु भेदे सत्युपचा-
 रात् दृष्टा न पुनस्तात्त्विकी । उपचारस्य तु बीजं पुरुषस्य यष्टि-
 230 गतस्तब्धत्वादिगुणैरभेदः । उपचारस्य मुख्यार्थस्पर्शित्वात् । तथा
 चात्मानि ज्ञाताहमिति प्रतीतिः कथंचिच्चेतनात्मतां गमयति ।
 तामन्तरेण ज्ञाताहमितिप्रतीतेरनुपपद्यमानत्वात् । घटादिवत् । न हि
 घटादिरचेतनात्मको ज्ञाताहमिति प्रत्येति । चैतन्ययोगाभावादसौ
 न तथा प्रत्येतीति चेत् न । अचेतनस्यापि चैतन्ययोगाच्चेतनोहमि-
 285 ति प्रतिपत्तेरनन्तरमेव निरस्तत्वात् । इत्यचेतनत्वं सिद्धमात्मनो
 जडस्यार्थपरिच्छेदं पराकरोति । तं पुनरिच्छता चैतन्यस्वरूपतास्य
 स्वीकरणीया ॥ ननु ज्ञानवानहमितिप्रत्ययादात्मज्ञानयोर्भेदः अन्य-
 था धनवानितिप्रत्ययादपि धनधनवतोर्भेदाभावानुषङ्गात् । तदसत् ।
 यतो ज्ञानवानहमिति नात्मा भवन्मते प्रत्येति जडत्वैकान्तरूपत्वात् ।
 240 घटवत् । सर्वथा जडश्च स्यादात्मा ज्ञानवानहमितिप्रत्ययश्च स्याद-
 स्य विरोधाभावात् इति मा निर्णैषीः । तस्य तथोत्पत्त्यसंभवात् । ज्ञा-
 नवानहमिति हि प्रत्ययो नागृहीतज्ञानारूपे विशेषणे विशेष्ये चा-
 त्मनि जातूत्पद्यते । स्वमतविरोधात् । नागृहीतविशेषणा विशेष्ये
 बुद्धिः इति वचनात् । गृहीतयोस्तयोरुत्पद्यत इति चेत्कुतस्तद्गृहीतिः ।
 245 न तावत्स्वतः । स्वयंवेदनानभ्युपगमात् । स्वयंविदिते ज्ञात्मनि
 ज्ञाने च स्वतः सा युज्यते नान्यथा । संतानान्तरवत् । परतश्चेत्-
 तदपि ज्ञानान्तरं विशेष्यं नागृहीते ज्ञानत्वविशेषणे ग्रहीतुं शक्यम् ।
 गृहीते हि घटत्वे घटग्रहणमिति ज्ञानान्तरात्तद्ग्रहणेन भाव्यमित्य-
 नवस्थानात् कुतः प्रकृतप्रत्ययः । तदेवं नात्मनो जडस्वरूपता
 250 संगच्छते । तदसंगतौ च चैतन्यमापाधिकमात्मनोऽन्यत् इति वा-
 द्दमालम् ॥

तथा यदपि न संविदानन्दमयी च मुक्तिरिति व्यवस्था-
 पनायानुमानमवादि संतानत्वादिति तत्राभिधीयते ॥ ननु कि-
 मिदं संतानत्वं स्वतन्त्रमपरापरपदार्थोत्पत्तिमात्रं वा एकाश्रयाप-
 255 रापरोत्पत्तिर्वा । तत्राद्यः पक्षः सव्यभिचारः । अपरापरेषामुत्पा-
 दकानां घटपटकटादीनां संतानत्वेऽप्यत्यन्तमनुच्छिद्यमानत्वात् । अथ
 द्वितीयपक्षः तर्हि तादृशं संतानत्वं प्रदीपे नास्तीति साधनविकलो
 दृष्टान्तः । परमाणुपाकजरूपादिभिश्च व्यभिचारी हेतुः । तथाविधसंता-
 नत्वस्य तत्र सद्भावेऽप्यत्यन्तोच्छेदाभावात् । अपि च संतानत्वमपि भवि-
 260 ष्यति अत्यन्तानुच्छेदश्च भविष्यति । विपर्ययबाधकप्रमाणाभावात् ।
 इति संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वादप्यनैकान्तिकोयम् । किं च
 स्याद्वादवादिनां नास्ति कचिदत्यन्तमुच्छेदो द्रव्यरूपतया स्था-
 स्नूनामेव सतां भावानामुत्पादव्यययुक्तत्वात् इति विरुद्धम् । इति
 नाधिकृतानुमानाद्बुद्ध्यादिगुणोच्छेदरूपा सिद्धिः सिध्यति ॥ नापि
 265 न हि वै सशरीरस्य इत्यादेरागमात् ॥ स हि शुभाशुभादृष्टपरिपाक-
 जन्ये सांसारिकप्रियाप्रिये परस्परानुषक्ते अपेक्ष्य व्यवस्थितः ।
 मुक्तिदशार्थां तु सकलादृष्टक्षयहेतुकमैकान्तिकमात्यन्तिकं च केवलं
 प्रियमेव तत्कथं प्रतिषिध्यते । आगमस्य चायमर्थः सशरीरस्य
 गतिचतुष्टयान्यतमस्थानवर्तिनः आत्मनः प्रियाप्रिययोः परस्परा-
 270 नुषक्तयोः सुखदुःखयोरपहतिरभावो नास्तीति । अवश्यं हि तत्र
 सुखदुःखाभ्यां भाव्यम् । परस्परानुषक्तत्वं च समासकरणादभ्यूह्यते ।
 अशरीरं मुक्तात्मानम् । वाशब्दस्यैवकारार्थत्वादशरीरमेव सन्तं
 सिद्धिहेतुमध्यासीनं प्रियाप्रिये परस्परानुषक्ते सुखदुःखे न स्पृ-
 शतः । इदमत्र हृदयम् । यथा किल संसारिणः सुखदुःखे परस्प-
 275 रानुषक्ते स्यातां न तथा मुक्तात्मनः किं तु केवलं सुखमेव ।
 दुःखमूलस्य शरीरस्यैवामावात् । सुखं त्वात्मस्वरूपत्वादवस्थितमेव ।

स्वस्वरूपावस्थानं हि मोक्षः । अत एवाशरीरमित्युक्तम् । आग-
मार्थश्चायमित्थमेव समर्थनीयः । यत एतदर्थानुपातिन्येव स्मृति-
रपि दृश्यते ।

290 सुखमात्यन्तिकं यत्र बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।

तं वै मोक्षं विजानीयादुष्पापमकृतात्मभिः ॥

न चायं सुखशब्दो दुःखाभावमात्रे वर्तते । मुख्यसुख-
वाच्यतायां बाधकाभावात् । अयं रोगाद्विप्रयुक्तः सुखी
जात इत्यादिवाक्येषु च सुखीतिप्रयोगस्य पौनरुक्त्यप्रसङ्गाच्च ।
285 दुःखाभावमात्रस्य रोगाद्विप्रयुक्त इतीयतैव गतत्वात् । न च भव-
दुदीरितो मोक्षः पुंसामुपादेयतया संमतः । को हि नाम शिला-
कल्पमपगतसकलसुखसंवेदनमात्मानमुपपादयितुं यतेत । दुःखसं-
वेदनरूपत्वादस्य सुखदुःखयोरेकस्याभावेऽपरस्यावश्यभावात् ।
अत एव त्वदुपहासः श्रूयते ।

290 वरं वृन्दावने रम्ये क्रोष्टुमभिवाञ्छितम् ।

न तु वैशेषिकीं मुक्तिं गौतमो गन्तुमिच्छति ॥

सोपाधिकसावधिकपरिमितानन्दनिष्पन्दात् स्वर्गादप्यधिकं
तद्विपरीतानन्दमम्लानज्ञानं च मोक्षमाचक्षते विचक्षणाः । यदि
तु जडः पाषाणनिर्विशेष एव तस्यामवस्थायामात्मा भवेत् तद-
295 लमपवर्गेण । संसार एव वरमस्तु । यत्र तावदन्तरान्तराणि दुःख-
कलुषितमपि कियदपि सुखमनुभुज्यते चिन्त्यतां तावत्किमल्प-
सुखानुभवो भव्य उत सर्वसुखोच्छेद एव । अथास्ति तथाभूते
मोक्षे लाभातिरेकः प्रेक्षादक्षिणाम् । ते ह्येवं विवेचयन्ति । संसारे
तावत् दुःखास्पृष्टं सुखं न संभवति दुःखं चावश्यं हेयं विवेक-
800 हानं चानयोरेकभाजनपतितविषमधुनोरिव दुःशक्यमत एव द्वे
अपि त्यज्येते । अतश्च संसारान्मोक्षः श्रेयान् । यतोत्र दुःखं

सर्वथा न स्यात् । वरमियती कादाचित्कसुखमात्रापि त्यक्त्वा
 न तु तस्याः कृते दुःखभारइयान् व्यूढ इति । तदेतत्सखम् । सांसा-
 रिकसुखस्य मधुदिग्धधाराकरालमण्डलाग्रग्रासवद्दुःखरूपत्वादेव
 305 युक्तैव मुमुक्षुणां तज्जिहासा । किंत्वात्यन्तिकसुखविशेषलिप्सूना-
 मेव । इहापि विषयनिवृत्तिर्जं सुखमनुभवसिद्धं तद्यदि मोक्षे विशिष्टं
 नास्ति ततो मोक्षो दुःखरूप एवापद्यत इत्यर्थः । ये अपि विष-
 यधुनी एकत्र संपृक्ते त्यज्येते ते अपि सुखविशेषलिप्सयैव ।
 किञ्च यथा प्राणिनां संसारावस्थायां सुखमिष्टं दुःखं चानिष्टं तथा
 810 मोक्षोवस्थायां दुःखनिवृत्तिरिष्टा सुखनिवृत्तिस्त्वनिष्टैव । ततो यदि
 त्वदभिमतो मोक्षः स्यात्तदा न प्रेक्षावतां प्रवृत्तिः स्यात् । भवति
 चेयम् । ततः सिद्धो मोक्षः सुखसंवेदनस्वभावः । प्रेक्षावत्प्रवृत्ते-
 रन्ययानुपपत्तेः । अथ यदि सुखसंवेदेनैकस्वभावो मोक्षः स्यात्तदा
 तद्रागेण प्रवर्तमानो मुमुक्षुर्न मोक्षमधिगच्छेत् । नहि रागिणां
 815 मोक्षोस्ति । रागस्य बन्धनात्मकत्वात् । नैवम् । सांसारिकसुखमेव रागो
 बन्धनात्मको विषयादिप्रवृत्तिहेतुत्वात् । मोक्षसुखे तु रागो न बन्धना-
 त्मकः । परां कोटिमारूढस्य च स्पृहामात्ररूपोऽप्यसौ निवर्तते । मोक्षे
 भवे च सर्वत्र निःस्पृहो मुनिसत्तमः इति वचनात् । अन्यथा भवत्प-
 क्षेपि दुःखनिवृत्त्यात्मकमोक्षाङ्गीकृतौ दुःखविषयकषायकालुष्यं
 820 केन निषिध्येत । इति सिद्धं कृत्स्नकर्मज्ञयात्परमसुखसंवेदनात्मको
 मोक्षो न बुद्ध्यादिविशेषगुणोच्छेदरूप इति ॥ अपि च मोः तप-
 स्विन् कथं चिदुच्छेदोऽस्माकमप्यभिमत एवैवामिति मा विरूपं
 मनः कृयाः । तथा हि बुद्धिशब्देन ज्ञानमुच्यते । तच्च मतिश्रुताव-
 धिमनःपर्यायकेवलभेदात्पञ्चधा । तत्रार्धं ज्ञानचतुष्टयं ज्ञायोपश-
 325 भिकत्वात् केवलज्ञानाविर्भावकाल एव प्रलीनम् । “नष्टमि उ छाउ-
 मत्थिए नाणे” इत्यागमात् । केवलं तु सर्वद्रव्यपर्यागतं ज्ञायिक-

त्वेन निष्कलङ्कात्मस्वरूपत्वादस्त्येव मोक्षावस्थायां सुखं तु वैषयिकं
 तत्र नास्ति । तद्धेतोर्वेदनीयकर्मणोऽभावात् । यत्तु निरतिशयमक्षय-
 मनपेक्षमनन्तं च सुखं तद्भावं विद्यते । दुःखस्य चाधर्ममूलत्वा-
 330 तदुच्छेदादुच्छेदः । नन्वेवं सुखस्यापि धर्ममूलत्वाद्धर्मस्य चोच्छे-
 दाच्चदपि न युज्यते । पुण्यपापक्षयो मोक्षः इत्यागमवचनात् ।
 नैवम् । वैषयिकसुखस्यैव धर्ममूलत्वाद्भवतु तदुच्छेदो न पुनरन-
 पेक्षस्यापि सुखस्योच्छेदः । इच्छाद्वेषयोः पुनर्मोहमेदत्वात् तस्य
 च समूलकापेक्षितत्वादभावः । प्रयत्नश्च क्रियाव्यापारगोचरो
 335 नास्त्येव । कृतकृत्यत्वात् । वीर्यान्तराय क्षयोपनतस्त्वस्त्येव प्रयत्नो
 दानाभिलाषिबद्धः । न च क्वचिदुपयुज्यते कृतार्थत्वात् । धर्माधर्म-
 योस्तु पुण्यपापापरपर्याययोश्चोच्छेदोऽस्त्येव । तदभावे मोक्षस्यैवा-
 योगात् । संस्कारश्च मतिज्ञानविशेष एव । तस्य च मोहक्षयानन्तरमेव
 क्षीणत्वादभाव इति । तदेवं न संविदानन्दमयी च मुक्तिरिति
 340 युक्तिरिक्त्येयमुक्तिरिति काव्यार्थः ॥ ८ ॥

अथ ते वादिनः कायप्रमाणत्वमात्मनः स्वयंसंवेद्यमानमप्यप-
 क्षप्य तादृशकुशाक्षस्त्रसंपर्कविनष्टदृष्टयस्तस्य विद्युत्वं मन्यन्ते । अत-
 स्ततोपाकम्पमाह ।

यत्रैव यो दृष्टगुणः स तत्र

कुम्भादिवन्निष्प्रतिपक्षमेतत् ।

तथापि देहाद्देहितात्मतत्त्व-

मतत्त्ववादोपहृताः पठन्ति ॥ ९ ॥

यत्रैव देशे यः पदार्थो दृष्टगुणो दृष्टाः प्रत्यक्षादिप्रमाणतो-
 5 भूता गुणा धर्मा यस्य स तथा स पदार्थस्तत्रैव विवक्षितदेश एवो-
 पपद्यते । क्रियाव्याहारो गम्यः । पूर्वस्यैवकारस्यावधारणार्थस्याज्ञा-

प्यभिसंबन्धात् तत्रैव नान्यवेत्यन्ययोगव्यवच्छेदः । अमुमेवार्थं
दृष्टान्तेन द्रवयति । कुम्भादिवदिति । घटादिवत् । यथा कुम्भादे-
र्यत्रैव देशे रूपादयो गुणा उपलभ्यन्ते तत्रैव तेषामस्तित्वं प्रतीयते
10 नान्यत्र एवमात्मनोपि गुणाश्चैतन्यादयो देह एव दृश्यन्ते न
बहिः तस्मात् तत्प्रमाण एवामिति । यद्यपि पुष्पादीनामवस्थान-
देशादन्यत्तापि गन्धादिगुण उपलभ्यते तथापि तेन न व्यभि-
चारः । तदाश्रया हि गन्धादिपुद्गलास्तेषां च वैसासिक्या
प्रायोगिक्या वा गत्या गतिमत्त्वेन तदुपलम्भकघ्राणादिदेशं याव-
15 दागमनोपपत्तेरिति । अत एवाह । निष्प्रतिपक्षमेतदिति । एतन्नि-
ष्प्रतिपक्षं बाधकरहितम् । न हि दृष्टेऽनुपपन्नं नामेति न्यायात् ।
ननु मन्त्रादीनां भिन्नदेशस्थानामप्याकर्षणोच्चाटनादिको गुणो
योजनशतादेः परतोपि दृश्यते इत्यस्ति बाधकमिति चेत् मैवं
बोचः । स हि न खलु मन्त्रादीनां गुणः किं तु तदधिष्ठातृदेवतानाम् ।
20 तासां चाकर्षणीयोच्चाटनीयादिदेशगमने कौतस्कुतोऽयमुपालम्भः ।
न जातु गुणा गुणिनमतिरिच्य वर्तन्त इति ॥

अथोत्तरार्धं व्याख्यायते । तथापीत्यादि । तथाप्येवं निःसपत्नं
व्यवस्थितेपि तत्त्वे । अतत्त्ववादोपहृताः । अनाचार इत्यत्रेव नञः
कुत्सार्यत्वात् । कुत्सिततत्त्ववादेन तदभिमतप्राभासपुरुषविशेषप्रणीतेन
25 तत्त्वाभासप्ररूपणेनोपहृता व्यामोहिताः । देहाद्वहिः शरीरव्यति-
रिक्तेषु देशे । आत्मतत्त्वमात्मरूपम् । पठन्ति शास्त्ररूपतया प्रणयन्ते ॥
इत्यस्यार्थः ॥

भावार्थस्त्वयम् । आत्मा सर्वगतो न भवति । सर्वत्र तद्-
गुणानुपलब्धेः । यो यः सर्वत्रानुपलभ्यमानगुणः स सर्वगतो
80 न भवति यथा घटः । तथा चायम् । तस्मात् तथा । व्यतिरेके व्योमा-
दिः ॥ न चायमसिद्धो हेतुः । कायव्यतिरिक्तदेशे तद्गुणानां बुद्ध्या-

- दीनां वादिना प्रतिवादिना वानभ्युपगमात् । तथा च भट्टः
 श्रीधरः । सर्वगतत्वेप्यात्मनो देहप्रदेशे ज्ञातृत्वं नान्यत्र शरी-
 रस्योपभोगायतनत्वात् अन्यथा तस्य वैयर्थ्यात् इति । अथास्त्य-
 35 दृष्टमात्मनो विशेषगुणः । तच्च सर्वोत्पत्तिमतां निमित्तं सर्वव्यापकं
 च । कथमितरथा द्वीपान्तरादिष्वपि प्रतिनियतदेशवर्त्तिपुरुषोपभो-
 ग्यानि कनकरत्नचन्दनाङ्गनादीनि तेनोत्पाद्यन्ते । गुणश्च गुणिनं
 विहाय न वर्तते । अतोनुमीयते सर्वगत आत्मेति । नैवम् । अदृ-
 ष्टस्य सर्वगतत्वसाधने प्रमाणाभावात् । अथास्त्येव प्रमाणं बह्वे-
 40 रूर्द्ध्वज्वलनं चायोस्तिर्यग्गमनं चादृष्टकारितमिति चेन्न । तयो-
 स्तत्स्वभावत्वादेव तत्सिद्धेर्दहनस्य दहनशक्तिवत् । साध्यदृष्टका-
 रिता चेत् तर्हि जगन्नयवैचित्र्यसूत्रेणैव तदेव सूत्रधारायतां
 किमीश्वरकल्पनया । तन्नायमसिद्धो हेतुः ॥ नचानैकान्तिकः ।
 साध्यसाधनयोर्न्यासिग्रहणेन व्यभिचाराभावात् ॥ नापि विरुद्धः ।
 45 अत्यन्तं विपक्षव्यावृत्तत्वात् । आत्मगुणाश्च बुद्ध्यादयः शरीर
 एवोपलभ्यन्ते ततो गुणिनापि तत्रैव भाव्यम् ॥ इति सिद्धः काय-
 प्रमाण आत्मा ॥ अन्यच्च । त्वया आत्मनां बहुत्वमिष्यते । नानात्मानो
 व्यवस्थात इति वचनात् । ते च व्यापकाः । ततस्तेषां प्रदीपप्रभा-
 मण्डलानामिव परस्परानुवेधे तदाश्रितशुभाशुभकर्मणामपि पर-
 50 स्परं संकरः स्यात् । तथाचैकस्य शुभकर्मणा अन्यः सुखी भवे-
 दितरस्याशुभकर्मणा अन्यो दुःखीत्यसमञ्जसमापद्येत । अन्यच्च
 एकस्यैवात्मनः स्वोपात्तशुभकर्मविपाकेन सुखित्वं परोपार्जिता-
 शुभकर्मविपाकसंबन्धेन च दुःखित्वमिति युगपत्सुखदुःखसंवेदन-
 प्रसङ्गः । अथ स्वावष्टम्भभोगायतनमाश्रित्यैव शुभाशुभयोर्भोगः तर्हि
 55 स्वोपार्जितमप्यदृष्टं कथं भोगायतनाद्वाहिर्निष्क्रम्य बह्वेर्ूर्द्ध्वज्वल-

नादिकं करोतीति चिन्त्यमेतत् ॥ आत्मनां च सर्वगतत्वे एकैकस्य
 सृष्टिकर्तृत्वप्रसङ्गः । सर्वगतत्वेनेश्वरान्तरानुप्रवेशस्य संभावनीय-
 त्वात् । ईश्वरस्य वा तदन्तरानुप्रवेशे तस्याप्यकर्तृत्वापत्तिः । न हि
 क्षीरनीरयोरन्योन्यसंबन्धे एकतरस्य पानादिक्रिया अन्यतरस्य न
 60 भवतीति युक्तं वक्तुम् ॥ किंच आत्मनः सर्वगतत्वे नरनारकादि-
 पर्यायाणां युगपदनुभवानुषङ्गः । अथ भोगायतनाभ्युपगमाच्चायं
 दोष इति चेत् ननु स भोगायतनं सर्वात्मनावष्टम्भीयादेकदेशेन
 वा । सर्वात्मना चेदस्मदभिमतार्ज्जीकारः । एकदेशेन चेत् सावय-
 वत्वप्रसङ्गः । परिपूर्णभोगाभावश्च ॥ अथात्मनो व्यापकत्वाभावे
 65 दिग्देशान्तरवर्तिपरमाणुभिर्युगपत्संयोगाभावादाद्यकर्माभावः तद-
 भावादन्त्यसंयोगस्य तन्निर्मितशरीरस्य तेन तत्संबन्धस्य चाभा-
 वादनुपायसिद्धः सर्वदा सर्वेषां मोक्षः स्यात् । नैवम् । यद्येन
 संयुक्तं तदेव तं प्रत्युपसर्पतीति नियमासंभवात् । अयस्कान्तं प्रत्य-
 यस्तेनासंयुक्तस्याप्याकर्षणोपलब्धेः । अथासंयुक्तस्याप्याकर्षणे
 70 तच्छरीरारम्भं प्रत्येकमुखीभूतानां त्रिष्टुवनोदरविवरवर्तिपरमाणू-
 नामुपसर्पणप्रसङ्गात् जाने तच्छरीरं कियत्परमाणं स्यादिति चेत्
 संयुक्तस्याप्याकर्षणे कथं स एव दोषो न भवेत् । आत्मनो व्यापक-
 त्वेन सकलपरमाणूनां तेन संयोगात् । अथ तद्भावाविशेषेऽप्यष्टवक्त्रा-
 द्विवक्षितशरीरोत्पादनानुगुणा नियता एव परमाणव उपसर्पन्ति ।
 75 तदितरत्रापि तुल्यम् ॥ अथास्तु यथाकथंचिच्छरीरोत्पत्तिः तथापि
 सावयवं शरीरं प्रत्यवयवमनुमविशन्नात्मा सावयवः स्यात् । तथा
 चास्य पटादिबत् कार्यत्वप्रसङ्गः । कार्यत्वे चासौ विजातीयैः स-
 जातीयैर्वा कारणैरारभ्येत । न तावद्विजातीयैः । तेषामनारम्भकत्वात् ।
 न हि तन्तवो घटमारभन्ते । न च सजातीयैः । यत आत्मत्वाभिसंब-

- 80 न्धादेवैतेषां कारणानां सजातीयत्वम् । पार्थिवादिपरमाणूनां विजातीयत्वात् । तथा चात्मभिरात्मा आरभ्यत इत्यायातम् । तच्चायुक्तम् । एकत्र शरीरेऽनेकात्मनामात्मारम्भकाणामसंभवात् । संभवे वा प्रतिसन्धानानुपपत्तिः । न ह्यन्येन दृष्टमन्यः प्रतिसन्धातुमर्हति । अतिप्रसङ्गात् । तदारभ्यत्वे चास्य घटवदवयवक्रियातो विभागात्संयोगविनाशा-
- 85 द्विनाशः स्यात् । तस्माद्रचापक एवात्मा युज्यते । कायप्रमाणता-
यामुक्तदोषसद्भावात् । इति चेन्न । सावयवत्वकार्यत्वयोः कथंचिदा-
त्मन्यभ्युपगमात् । तत्र सावयवत्वं तावदसंख्येयप्रदेशात्मकत्वम् ।
तथा च द्रव्यालङ्कारकारौ । आकाशोपि सदेशः सकृत्सर्वमूर्ता-
भिसंबन्धाहत्वात् इति । यद्यप्यवयवप्रदेशयोर्गन्धहस्त्यादिषु
- 90 भेदोस्ति तथापि नात्र सूक्ष्मेक्षिका चिन्सा । प्रदेशेष्ववयवव्यव-
हारात् । कार्यत्वं तु वक्ष्यामः ॥ नन्वात्मनां कार्यत्वे घटादिवत्
प्राक्प्रसिद्धसमानजातीयावयवारभ्यत्वप्रसक्तिः । अवयवा हवय-
विनमारभन्ते यथा तन्तवः पटमिति चेन्न वाच्यम् । न खलु
घटादावपि कार्ये प्राक्प्रसिद्धसमानजातीयकपालसंयोगात्मत्वं दृष्टम् ।
- 95 कुम्भकारादिव्यापारान्वितान्मृत्पिण्डात्प्रथममेव पृथुबुधोदराधा-
कारस्यास्योत्पत्तिप्रतीतिः । द्रव्यस्य हि पूर्वाकारपरित्यागेन उत्तरा-
कारपरिणामः कार्यत्वम् । तच्च बहिरिवान्तरप्यनुभूयत एव । ततश्चा-
त्मापि स्यात्कार्यः । न च पटादौ स्वावयवसंयोगपूर्वककार्यत्वो-
पलम्भात् सर्वत्र तथाभावो युक्तः । काष्ठे लोहलेख्यत्वोपलम्भाद्-
- 100 वज्रोपेतितथाभावप्रसङ्गात् । प्रमाणबाधनमुभयत्र तुल्यम् । न चोक्तल-
क्षणकार्यत्वाभ्युपगमेप्यात्मनोऽनिसत्त्वानुपङ्गात्प्रतिसन्धानाभावोऽ-
नुपपद्यते । कथंचिदनित्यत्वे सत्येवास्योपपद्यमानत्वात् । प्रतिस-
न्धानं हि यमहमद्राक्षं तमहं स्मरामीत्यादिरूपम् । तच्चैकान्तनिसत्वे
कथमुपपद्यते । अवस्थाभेदात् । अन्या हानुभवावस्था अन्या च

- 105 स्मरणावस्था । अवस्थाभेदे चावस्थावतोपि भेदादेकरूपत्व-
क्षतेः कथंचिदनित्यत्वं युक्त्यायातं केन वार्यताम् ॥ अथात्मनः
शरीरपरिमाणत्वे मूर्तत्वानुषङ्गात् शरीरेनुप्रवेशो न स्यात् । मूर्ते मूर्त-
स्यानुप्रवेशविरोधात् । ततो निरात्मकमेवास्त्रिलं शरीरं प्राप्नोतीति
चेत् किमिदं मूर्तत्वं नाम । असर्वगतद्रव्यपरिमाणत्वं रूपादिमत्त्वं
110 वा । तत्र नाद्यः पक्षो दोषाय । संमतत्वात् । द्वितीयस्त्वयुक्तः ।
व्याप्त्यभावात् । नहि यदसर्वगतं तन्नियमेन रूपादिमदित्यविना-
भावोस्ति । मनसोऽसर्वगतत्वेपि भवन्मते तदसंभवात् । आका-
शकालदिगात्मनां सर्वगतत्वं सर्वसंयोगिसमानदेशत्वं वेत्युक्त-
त्वान्मनसो वैधर्म्यात्सर्वगतत्वप्रतिषेधनात् । अतो नात्मनः शरीरेऽ
115 नुप्रवेशानुपपत्तिर्येन निरात्मकं तत् स्यात् । असर्वगतद्रव्यपरिमाण-
लक्षणमूर्तत्वस्य मनोवत्प्रवेशाप्रतिबन्धकत्वात् । रूपादिमत्त्वलक्षण-
मूर्तत्वोपेतस्यापि जलादेर्वालुकादावनुप्रवेशो न निषिध्यते आत्म-
नस्तु तद्रहितस्यापि तत्रासौ प्रतिषिध्यत इति महश्चिन्म ॥ अथा-
त्मनः कायप्रमाणत्वे बालशरीरपरिमाणस्य सतो युवशरीरपरि-
120 माणस्वीकारः कथं स्यात् । किं तत्परिमाणपरित्यागात् तदपरित्या-
गाद्वा । परित्यागाच्चेत् तदा शरीरवत्तस्यानित्यत्वमसद्भात्पर-
लोकाद्यभावानुषङ्गः । अथापरित्यागात् तत्र पूर्वपरिमाणापरित्यागे
शरीरवत्तस्योत्तरपरिमाणोत्पत्त्यनुपपत्तेः । तदयुक्तम् । युवशरीरपरि-
माणावस्थायामात्मनो बालशरीरपरिमाणपरित्यागे सर्वथा विनाशा-
125 संभवात् । विफणावस्थोत्पादे सर्षवत् । इति कथं परलोकाभावो-
नुपप्यते । पर्यायतस्तस्यानित्यत्वेपि द्रव्यतो नित्यत्वात् ॥ अथा-
त्मनः कायप्रमाणत्वे तत्स्वण्डने खण्डनमसद्ग इति चेत् कः किमाह
शरीरस्य खण्डने कथंचित्तत्स्वण्डनस्येष्टत्वात् । शरीरसंबद्धात्मप्रदेशे-
भ्यो हि कतिपयात्मप्रदेशानां खण्डितशरीरप्रदेशेवस्थानादात्मनः

- 180 खण्डनम् । तच्चात्र विधत् एव । अन्यथा शरीरात्पृथग्भूतावयवस्य
 कम्पोपलब्धिर्न स्यात् । न च खण्डितावयवानुप्रविष्टस्यात्मप्रदे-
 शस्य पृथगात्मत्वप्रसङ्गः । तत्रैवानुप्रवेशात् । न चैकत्र संतानेऽनेके
 आत्मानः । अनेकार्थप्रतिभासिज्ञानानामेकप्रमात्राधारतया प्रतिभा-
 साभावप्रसङ्गात् । शरीरान्तरव्यवस्थितानेकज्ञानावसेयार्थसंवित्ति-
 185 वत् । कथं खण्डितावयवयोः संघटनं पश्चादिति चेत् एकान्तेन
 छेदानभ्युपगमात् । पत्रनालतन्तुवच्छेदस्यापि स्वीकारात् ।
 तथाभूतादृष्टवशात्संघटनमविरुद्धमेवेति तनुपरिमाण एवात्माङ्गी-
 कर्तव्यो न व्यापकः । तथा चात्मा व्यापको न भवति । चेतनत्वात् ।
 यत्तु व्यापकं न तच्चेतनं यथा व्योम । चेतनश्चात्मा । तस्मान्न व्यापकः ।
 140 अव्यापकत्वे चास्य तत्रैवोपलभ्यमानगुणत्वेन सिद्धा कायप्रमाण-
 ता । यत्पुनरष्टसमयसाध्यकेवलिसमुज्जातदशायामार्हतानामपि
 चतुर्दशरज्जात्मकलोकव्यापित्वेनात्मनः सर्वव्यापकत्वं तत्कादाचि-
 त्कमिति न तेन व्यभिचारः । स्याद्वादमन्त्रकवचावगुण्ठितानां च
 नेदृशविभीषिकाभ्यो भयमिति कान्वयार्थः ॥ ९ ॥

वैशेषिकनैयायिकयोः प्रायः समानतन्त्रत्वादौलूक्यमते क्षिप्ते
 थौगमतमपि क्षिप्तमेवावसेयम् । पदार्थेषु च तयोरपि न तुल्या
 प्रतिपत्तिरिति सांप्रतमक्षपादप्रतिपादितपदार्थानां सर्वेषां चतुर्थ-
 पुरुषार्थं प्रत्यसाधकतमत्वे वाच्येपि तदन्तःपातिनां छलजाति-
 5 निग्रहस्थानानां परोपन्यासनिरासमात्रफलतया अत्यन्तमनुपादे-
 यत्वात् तदुपदेशदातुर्वैराग्यमुपहसन्नाह ।

स्वयंविवादग्रहिले वितण्डा-

पाण्डित्यकण्डूलमुखे जनेऽस्मिन् ।

मायोपदेशात्परमर्म भिन्द-

न्नहो विरक्तो मुनिरन्यदीयः ॥ १० ॥

- अन्ये अविज्ञातत्वदाज्ञासारतयाऽनुपादेयनामानः परे । तेषामयं शास्तृत्वेन संबन्धी अन्यदीयः । मुनिः अक्षपादऋषिः । अहो विरक्तः अहो वैराग्यवान् । अहो इत्युपहासगर्भमाश्रयं सूचयति । अन्य-
 10 दीय इत्यत्र ईयकारके इति दोन्तः । किं कुर्वन्नित्याह परमर्म भिन्दन् । जातावेकवचनप्रयोगात् परमर्माणि व्यथयन् । बहु-
 भिरात्मप्रदेशैरधिष्ठिता देहावयवा मर्माणीति पारिभाषिकी संज्ञा । तत उपचारात्साध्यस्वतत्त्वसाधनाव्याभिचारितया प्राणभूतः साध-
 नोपन्यासोपि मर्मैव मर्म । कस्माच्चिन्दन् । मायोपदेशाद्धेतोः ।
 15 मायापरवचनम् । तस्या उपदेशश्छलजातिनिग्रहस्थानलक्षणपदार्थ-
 चयप्ररूपणद्वारेण शिष्येभ्यः प्रतिपादनं तस्मात् । गुणादस्त्रियां न वा इत्यनेन हेतौ तृतीयाप्रसङ्गे पञ्चमी । कस्मिन्विषये मायामय-
 म्पदिष्टवान् इत्याह । अस्मिन् प्रत्यक्षोपलक्ष्यमाणे जने तत्त्व-
 विमर्शबहिर्मुखतया प्राकृतप्राये लोके । कथंभूते । स्वयमात्मना
 20 परोपदेशनिरपेक्षमेव । विवादग्रहिले । विरुद्धः परस्परकक्षीकृत-
 पक्षाधिक्षेपदक्षो वादो वचनोपन्यासो विवादः । तथा च भगवान् हरिभद्रस्वरिः ।

लब्धिख्यात्यर्थिना तु स्याद् दुःस्थितेनायहात्मना ।

छलजातिप्रधानो यः स विवाद इति स्मृतः ॥

- 25 तेन ग्रहिल इ ग्रह्यहीत इव विवादग्रहिलः । तत्र यथा ग्रह-
 यपस्मारपरवशः पुरुषो यत्किंचनप्रलापी स्यादेवमयमपि जन
 इति भावः । तथा वितण्डा प्रतिपक्षस्थापनाहीनं वाक्यम् । वित-
 ण्ड्यते आहन्यतेऽनया प्रतिपक्षसाधनमिति व्युत्पत्तेः । अभ्युपेत्य

पक्षं यो न स्थापयति स वैतण्डिक इत्युच्यते इति न्यायवार्त्ति-
 80 कम् । वस्तुतस्तु अपरामृष्टतत्त्वातत्त्वविचारं मौख्यं वितण्डा ।
 तत्र यत्पाण्डित्यमविकलं कौशलं तेन कण्डूलमिव कण्डूलं मुलं
 लपनं यस्य स तथा तस्मिन् । कण्डूः खर्जूः । कण्डूरस्यास्तीति
 कण्डूलः । सिध्मादित्वान्मत्वर्थीयो लप्त्ययः । यथा किलान्तरूपक-
 कृमिकुलजनितां कण्ड्विति निरोद्धुमपारयन्पुरुषो व्याकुलतां
 85 कलयति एवं तन्मुखमपि वितण्डापाण्डित्येनासंबद्धमलापचा-
 पलमाकलयत्कण्डूलमित्युपचर्यते । एवं च स्वरसत एव स्वस्वा-
 भिमतव्यवस्थापनाविसंश्रुलो वैतण्डिकलोकः । तत्र च तत्परमाप्तभूत-
 पुरुषविशेषपरिकल्पितपरवञ्जनप्रचुरवचनोपदेशश्चेत्सहायः सम-
 जनि तदा स्वत एव ज्वालाकलापजटिले प्रञ्चलति हुताशन इव
 40 कृतो घृताहुतिप्रक्षेप इति । तैश्च भवाभिनन्दिमिर्वादिभिरेतादृशो-
 पदेशदानमपि तस्य मुनेः कारुणिकत्वकोटावारोपितम् । तथा
 चाहुः ।

दुःशिक्षितकुतर्काश्लेशवाचालिताननाः ।

शक्याः किमन्यथा जेतुं वितण्डाटोपमण्डिताः ॥

45 गतानुगतिको लोकः कुमार्गं तत्परतारितः ।

मा गादिति छलादीनि प्राह कारुणिको मुनिः ॥

कारुणिकत्वं च वैराग्यान्न भिद्यते । ततो युक्तमुक्तम् अहो
 विरक्त इति स्तुतिकारेणोपहासवचनम् ॥ अथ मायोपदेशादि-
 तिमूचनासूत्रं वितन्यते । अक्षपादमते किल षोडश पदार्थाः ।
 50 प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्प-
 वितण्डाहेत्वाभासछलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानाग्निःश्रेय-
 साधिगम इति वचनात् । न चैतेषां व्यस्तानां समस्तानां वा

अधिगमो निःश्रेयसावाप्तिहेतुः । न ह्येकेनैव क्रियाविरहितेन ज्ञान-
 मात्रेण मुक्तिर्युक्तिमती । असमग्रसामग्रीकत्वात् । विघटितैकचक्र-
 55 रथेन मनीषितनगरप्राप्तिवत् । न च वाच्यं न खलु वयं क्रियां
 प्रतिक्षिपामः किंतु तत्त्वज्ञानपूर्विकाया एव तस्या मुक्तिहेतुत्व-
 मिति ज्ञापनार्थं तत्त्वज्ञानाद्भिःश्रेयसाधिगम इति ब्रूम इति । न
 ह्यमीषां संहते अपि ज्ञानक्रिये मुक्तिप्राप्तिहेतुभूते । वितथत्वा-
 त्त्वज्ञानक्रिययोः । न च वितथत्वमसिद्धम् । विचार्यमाणानां षोड-
 60 शानामपि तत्त्वाभासत्वात् । तथा हि । तैः प्रमाणस्य तावल्लक्ष-
 णमित्थं सूत्रितम् अर्थोपलब्धिहेतुः प्रमाणमिति । एतच्च न विचार-
 सहम् । यतोऽर्थोपलब्धौ हेतुत्वं यदि निमित्तत्वमात्रं तत्सर्व-
 कारकसाधारणमिति कर्तृकर्मादेरपि प्रमाणत्वप्रसङ्गः । अथ कर्तृ-
 कर्मादिविलक्षणं हेतुशब्देन करणमेव विवक्षितं तर्हि तज्ज्ञानमेव
 65 युक्तं न चेन्द्रियसन्निकर्षादि । यस्मिन् हि सत्यर्थं उपलब्धो भवति
 स तत्करणम् । न चेन्द्रियसन्निकर्षसामग्र्यादौ सत्यपि ज्ञानाभावेऽ-
 र्थोपलब्धः । साधकतमं हि करणम् । अन्यवहितफलं तदिष्यते । व्यव-
 हितफलस्यापि करणत्वे दुग्धभोजनादेरपि तथाप्रसङ्गः । तत्र
 ज्ञानादन्यत्र प्रमाणत्वम् । अन्यत्रोपचारात् । यदपि न्यायभूषणसूत्र-
 70 कारेणोक्तं सम्यगनुभवसाधनं प्रमाणमिति तत्रापि साधनग्रहणा-
 त्कर्तृकर्मनिरासेन करणस्यैव प्रमाणत्वं सिध्यति । तथाप्यव्यव-
 हितफलत्वेन साधकतमत्वं ज्ञानस्यैवेति न तत्सम्यगलक्षणम् ।
 स्वपरव्यवसायि ज्ञानं प्रमाणम् इति तु तात्त्विकं लक्षणम् ॥

प्रमेयमपि तैरात्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिभनःप्रवृत्तिदोषमेत्यभावफल-
 75 दुःखापवर्गभेदाद् द्वादशविधमुक्तम् । तच्च न सम्यक् ॥ यतः शरीरे-
 न्द्रियबुद्धिभनःप्रवृत्तिदोषफलदुःखानामात्मन्येवान्तर्भावो युक्तः ।
 संसारिण आत्मनः कथंचित्तदविष्वग्भूतत्वात् । आत्मा च

प्रमेय एव न भवति । तस्य प्रमातृत्वात् ॥ इन्द्रियबुद्धिमनसां तु कर-
णत्वात्प्रमेयत्वाभावः ॥ दोषास्तु रागद्वेषमोहास्ते च प्रवृत्तेर्न पृथग्भ-
80 वितुमर्हन्ति । बाह्यमनःकायव्यापारस्य शुभाशुभफलस्य विंशति-
विधस्य तन्मते प्रवृत्तिशब्दवाच्यत्वात् । रागादिदोषाणां च मनो-
व्यापारात्मकत्वात् ॥ दुःखस्य शब्दादीनामिन्द्रियार्थानां च फल
एवान्तर्भावः । प्रवृत्तिदोषजनितं सुखदुःखात्मकं मुख्यं फलं तत्सा-
धनं तु गौणम् इति जयन्तवचनात् ॥ प्रेत्यभावापवर्गयोः पुनरात्मन
85 एव परिणामान्तरापत्तिरूपत्वान्न पार्थक्यमात्मनः सकाशादुचितम् ॥
तदेवं द्वादशविधं प्रमेयमिति वाग्विस्तरमात्रम् । द्व्यपर्यायात्मकं
वस्तु प्रमेयम् इति तु समीचीनं लक्षणम् । सर्वसंग्राहकत्वात् ॥
एवं संशयादीनामपि तत्त्वाभासत्वं प्रेक्षावद्भिरनुपेक्षणीयम् । अत्र
तु प्रतीतत्वाद् ग्रन्थगौरवभयाच्च न प्रपञ्चितम् । न्यक्षेण शत्र
90 न्यायशास्त्रमवतारणीयं तच्चावतार्यमाणं ग्रन्थान्तरतामवगाह्य
इत्यास्ताम् ॥

तदेवं प्रमाणादिषोडशपदार्थानामविशिष्टेपि तत्त्वाभासत्वे
प्रकटकपटनाटकसूत्रधाराणां त्रयाणामेव छलजातिनिग्रहस्थानानां
मायोपदेशादितिपदेनोपक्षेपः कृतः ॥ तत्र परस्य वदतोऽर्थविकल्पो-
100 पपादनेन वचनविधातश्छलम् । तन्निधा । वाक्छलं सामान्य-
च्छलमुपचारच्छलं चेति । तत्र साधारणे शब्दे प्रयुक्ते वक्तुरभिप्रे-
तादर्थादर्थान्तरकल्पनया तन्निषेधो वाक्छलम् । यथा नवकम्ब-
लोऽयं माणवक इति नूतनविवक्षया कथिते परः संख्यामारोप्य
निषेधति कुतोऽस्य नव कम्बला इति । संभावनयातिप्रसङ्गिनोपि
105 सामान्यस्योपन्यासे हेतुत्वारोपणेन तन्निषेधः सामान्यच्छलम् ।
अथा अहो नु खल्वसौ ब्राह्मणो विद्याचरणसंपन्न इति ब्राह्मण-
स्तुतिप्रसङ्गे कश्चिद्वदति संभवति ब्राह्मणे विद्याचरणसंपदिति

- तच्छलवादी ब्राह्मणत्वस्य हेतुतामारोप्य निराकुर्वन्नभियुक्तेः यदि ब्राह्मणे विद्याचरणसंपद भवति प्रात्येपि सा भवेद्वात्योपि ब्राह्मण
- 110 एवेति । औपचारिके प्रयोगे मुख्यप्रतिषेधेन प्रत्यवस्थानमुपचार-
च्छलम् । यथा मञ्चाः क्रोशन्तीत्युक्ते परः प्रत्यवतिष्ठते कथमचे-
तनाः मञ्चाः क्रोशन्ति मञ्चस्थाः पुरुषाः क्रोशन्तीति ॥ तथा
सम्यग्हेतौ हेत्वाभासे वा वादिना प्रयुक्ते झटिति तद्दोषतत्त्वा-
प्रतिभासे हेतुप्रतिविम्बनप्रायं किमपि प्रत्यवस्थानं जातिर्दूषणा-
- 115 भास इत्यर्थः । सा च चतुर्विंशतिभेदा । साधर्म्यादिप्रत्यवस्थान-
भेदेन । यथा साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षापकर्षवर्ण्यवर्ण्यविकल्पसाध्य-
प्राप्त्यप्राप्तिप्रसङ्गप्रतिदृष्टान्तानुत्पत्तिसंशयप्रकरणाहेत्वर्थापत्त्यविशे-
षोपपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धिनित्यानित्यकार्यसमाः । तत्र साधर्म्येण
प्रत्यवस्थानं साधर्म्यसमा जातिर्भवति । अनित्यः शब्दः कृतक-
- 120 त्वाद् घटवदिति प्रयोगे कृते साधर्म्यप्रयोगेणैव प्रत्यवस्थानं नित्यः
शब्दो निरवयवत्वादाकाशवत् । न चास्ति विशेषहेतुर्घटसाधर्म्या-
त्कृतकत्वादनित्यः शब्दो न पुनराकाशसाधर्म्याभिरवयवत्वा-
भित्य इति । वैधर्म्येण प्रत्यवस्थानं वैधर्म्यसमा जातिर्भवाति ।
अनित्यः शब्दः कृतकत्वाद् घटवदित्यत्रैव प्रयोगे स एव
- 125 प्रतिहेतुवैधर्म्येण प्रयुज्यते नित्यः शब्दो निरवयवत्वाद्
अनित्यं हि सावयवं दृष्टं घटादीति । न चास्ति विशेष-
हेतुर्घटसाधर्म्यात् कृतकत्वादनित्यः शब्दो न पुनस्त-
द्वैधर्म्याभिरवयवत्वाभित्य इति । उत्कर्षापकर्षाभ्यां प्रत्यव-
स्थानमुत्कर्षापकर्षसमे जाती भवतः । तत्रैव प्रयोगे दृष्टान्तधर्म
- 130 कंचित्साध्यधर्मिण्यापादयन्नुत्कर्षसमां जातिं प्रयुक्ते । यदि घट-
वत् कृतकत्वादनित्यः शब्दो घटवदेव मूर्तो भवतु न चेन्मूर्तो
घटवदनित्योपि मामूदिति शब्दे धर्मान्तरोत्कर्षमापादयति ।

- अपकर्षस्तु घटः कृतकः स्रवश्रावणो दृष्टः एवं शब्दोप्यस्तु नो चेद् घटवदनित्योपि माभूदिति शब्दे श्रावणत्वधर्ममपकर्षतीति ।
- 185 इत्येताश्चतस्रो दिव्यान्दर्शनार्थं जातय उक्ताः । एवं शेषा अपि विंशतिरक्षपादशास्त्रादवज्ञेयाः । अत्र तु अनुपयोगित्वात् लिखिताः॥ तथा विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम् । तत्र विप्रतिपत्तिः साधनाभासे साधनबुद्धिर्दूषणाभासे च दूषणबुद्धिरिति । अप्रतिपत्तिः साधनस्यादूषणं दूषणस्य चानुद्धरणम् । तच्च निग्रहस्थानं
- 140 द्वाविंशतिविधम् । तद्यथा । प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तरं प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञासंन्यासः हेत्वन्तरम् अर्थान्तरम् निरर्थकम् अविज्ञातार्थम् अपार्थक्यम् अप्राप्तकालम् न्यूनम् अधिकम् पुनरुक्तम् अननुभाषणम् अज्ञानम् अप्रतिभा विक्षेपः मतानुज्ञा पर्यनुयोज्योपेक्षणं निरनुयोज्यानुयोगः अपसिद्धान्तः हेत्वाभासाश्च । तत्र हेतावनैका-
- 144 न्तिकीकृते प्रतिदृष्टान्तधर्मं स्वदृष्टान्तेभ्युपगच्छतः प्रतिज्ञाहानिर्नाम निग्रहस्थानम् । यथा अनित्यः शब्द ऐन्द्रियकत्वाद् घटवदिति प्रतिज्ञासाधनाय वादी वदन् परेण सामान्यमैन्द्रियकमपि नित्यं दृष्टमिति हेतावनैकान्तिकीकृते यद्येवं ब्रूयात् सामान्यवद्वटोपि नित्यो भवत्विति स एवं ब्रुवाणः शब्दानित्यत्वप्रतिज्ञां जह्यात् ।
- 150 प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे परेण कृते तत्रैव धर्मिणि धर्मान्तरं साधनीयमभिदधतः प्रतिज्ञान्तरं नाम निग्रहस्थानं भवति । अनित्यः शब्द ऐन्द्रियकत्वादित्युक्ते तथैव सामान्येन व्यभिचारे चोदिते यदि ब्रूयात् युक्तं सामान्यमैन्द्रियकं नित्यं तद्धि सर्वगतम् असर्वगतस्तु शब्दः इति तदिदं शब्देऽनित्यत्वलक्षणपूर्वप्रतिज्ञातः प्रति-
- 155 ज्ञान्तरमसर्वगतः शब्द इति निग्रहस्थानम् । अनया दिशा शेषाप्यपि विंशतिर्ज्ञेयानि । इह तु न लिखितानि । पूर्वहेतोरेव ॥ इत्येवं मायाशब्देनात्र छलादित्रयं सूचितम् । तदेवं परवञ्चनात्मकान्यपि

छलजातिनिग्रहस्थानानि तत्त्वरूपतयोपदिशतोऽक्षपादर्षेर्वैराग्य-
व्यावर्णनं तमसः प्रकाशात्मकत्वप्रख्यापनमिव कथमिव नोप-
160 हसनीयमिति काव्यार्थः ॥ १० ॥

अधुना मीमांसकभेदाभिमतं वेदविहितहिंसाया धर्महेतुत्वमुप-
पत्तिपुरसरं निरस्यन्नाह ।

न धर्महेतुर्विहितापि हिंसा

नोत्सृष्टमन्यार्थमपोद्यते च ।

स्वपुत्रघातान्नृपतित्वलिप्सा-

सब्रह्मचारि स्फुरितं परेषाम् ॥ ११ ॥

इह खल्वर्चिर्मार्गप्रतिपक्षधूममार्गाश्रिता जैमिनीया इत्यमा-
चक्षते । या हिंसा गार्ह्याद् व्यसनितया वा क्रियते सैवाधर्मानु-
5 बन्धहेतुः प्रमादसंपादितत्वात् शौनिकलुब्धकादीनामिव । वेद-
विहिता तु हिंसा प्रत्युत धर्महेतुः देवतातिथिपितृणां प्रीतिसंपाद-
कत्वात् तथाविधपूजोपचारवत् । न च तत्प्रीतिसंपादकत्व-
मसिद्धम् । कारीरीमृत्तियज्ञानां स्वसाध्ये वृष्ट्यादिफले यः
खल्वव्यभिचारः स तत्प्रीणितदेवताविशेषानुग्रहहेतुकः । एवं
10 त्रिपुरार्णववर्णितच्छगलजाङ्गलहोमात्परराष्ट्रवशीकृतिरपि तदनुकू-
लितदैवतप्रसादसंपाद्या । अतिथिप्रीतिस्तु मधुपर्कसंस्कारादि-
समास्वादजा प्रत्यक्षोपलक्ष्यैव । पितृणामपि तत्तदुपयाचितश्राद्धा-
दिविधानेन प्रीणितानां स्वसंतानवृद्धिविधानं साक्षादेव वीक्ष्यते ।
आगमश्चात्र प्रमाणम् । स च देवप्रीत्यर्थमश्वमेधगोमेधनरमेधा-
15 दिविधानाभिधायकः प्रतीत एव । अतिथिविषयस्तु महोक्षं वा
महाजं वा श्रोत्रियाय प्रकल्पयेत् इत्यादिः । पितृप्रीत्यर्थस्तु-

द्वौ मासौ मत्स्यमासेन त्रीन्मासान् हारिणेन तु ।

औरभ्रेणाथ चतुरः शक्रुनेनेह पञ्च तु ॥

- इत्यादिः । एवं पराभिप्रायं हृदि संप्रधार्याचार्यः प्रतिविधत्ते न
 20 धर्मेत्यादि ॥ विहितापि वेदप्रतिपादितापि । आस्तां तावदविहिता
 हिंसाप्राणिप्राणव्यपरोपणरूपा । न धर्महेतुः न धर्मानुबन्धनिबन्ध-
 नम् । यतोऽत्र प्रकट एव स्ववचनविरोधः । तथाहि । हिंसा चेद्धर्महेतुः
 कथम् धर्महेतुश्चेद्दिंसा कथम् । श्रूयतां धर्मसर्वस्वं श्रुत्वा चैवा-
 वधार्यतामित्यादिः । न हि भवति माता च बन्ध्या चेति । हिंसा
 25 कारणं धर्मस्तु तत्कार्यमिति पराभिप्रायः । नचार्यं निरपायः ।
 यतो यद्यस्यान्वयव्यतिरेकावनुविधत्ते तत्तस्य कार्यम् । यथा
 मृत्पिण्डादेर्घटादिः । न च धर्मो हिंसात् एव भवतीति प्राप्तीति-
 कम् । तपोविधानदानध्यानादीनां तदकारणत्वप्रसङ्गात् । अथ
 न वयं सामान्येन हिंसां धर्महेतुं ब्रूमः किं तु विशिष्टमेव
 30 विशिष्टा च सैव या वेदविहितेति चेत् ननु तस्या धर्महेतुत्वं किं
 वध्यजीवानां मरणाभावेन मरणेपि तेषामार्त्तध्यानाभावात्सुगति-
 लाभेन वा । नाथः पक्षः । प्राणत्यागस्य तेषां साक्षादवेक्ष्यमा-
 णत्वात् । न द्वितीयः । परचेतोवृत्तीनां दुर्लक्षतयार्त्तध्यानाभावस्य
 बाह्यमात्रत्वात् । मत्पुत्र हा कष्टम् अस्ति न कोपि कारुणिकः
 35 शरणमिति स्वभाषया विरसमारसत्पु तेषु वदनदैन्यनयनतरलता-
 दीनां लिङ्गानां दर्शनात् । दुर्ध्यानस्य स्पष्टमेव निष्ठक्कथ्यमानत्वात् ॥
 अथेत्यमाचक्षीथाः यथा अयःपिण्डो गुरुतया मज्जनतात्मकोपि
 तनुतरपत्रादिकरणेन संस्कृतः सन् जलोपरि प्लवते यथा च
 मारणात्मकमपि विषं मन्त्रादिसंस्कारविशिष्टं सदं गुणाय जायते
 40 यथा वा दहनस्वभावोप्यग्निः सत्यादिप्रभावप्रतिहतशक्तिः
 सन्न हि प्रदहति एवं मन्त्रादिविधिसंस्काराश्च खलु

वेदविहिता हिंसा दोषपोषाय । न च तस्याः कुत्सि-
 तत्वं शङ्कनीयं तत्कारिणां याज्ञिकानां लोके पूज्यत्वदर्शनादिति ।
 तदेतन्न दक्षाणां क्षमते क्षोदम् । वैषम्येण दृष्टान्तानामसाधकतमत्वा-
 45 त् । अयःपिण्डादयो हि पत्रादिभावान्तरापन्नाः सन्तः सलिलतरणा-
 दिक्रियासमर्थाः । नच वैदिकमन्त्रसंस्कारविधिनापि विशस्यमानानां
 पशूनां काचिद्वेदनानुत्पादादिरूपा भावान्तरापत्तिः प्रतीयते । अथ
 तेषां वधानन्तरं देवतापत्तिर्भावान्तरमस्त्येवेति चेत्किमत्र प्रमाणम् ।
 न तावत्प्रत्यक्षम् । तस्य संबद्धवर्तमानार्थग्राहकत्वात् । संबद्धं
 50 वर्तमानं च गृह्यते चक्षुरादिना इति वचनात् । नाप्यनुमानम् ।
 तत्प्रतिबद्धलिङ्गानुपलब्धेः । नाप्यागमः । तस्याद्यापि विवादास्पद-
 त्वात् । अर्थापच्युपमानयोस्त्वनुमानान्तर्गततया तद्दूषणेनैव गता-
 र्थत्वम् । अथ भवतामपि जिनायतनादिविधाने परिणामविशेषा-
 त्युथिव्यादिजन्तुजातधातनमपि यथा पुण्याय कल्पत इति कल्पना
 55 तथास्माकमपि किं नेष्यते । वेदोक्तविधिविधानरूपस्य परि-
 णामविशेषस्य निर्विकल्पं तत्रापि भावात् । नैवम् । परिणामविशे-
 षोपि स एव शुभफलो यत्रानन्योपायत्वेन यतनयापकृष्टप्रतनु-
 चैतन्यानां पृथिव्यादिजीवानां वधेपि स्वल्पपुण्यव्ययेनापरिमित-
 मुकृतसंप्राप्तिः न पुनरितरः । भवत्पक्षे तु सत्स्वपि तत्तच्छ्रुतिस्मृति-
 60 पुराणेतिहासप्रतिपादितेषु यमनियमादिषु स्वर्गावाप्त्युपायेषु तांस्ता-
 न्देवानुद्दिश्य प्रतिप्रतीकं कर्तनकदर्थनया कान्दिशीकांकृपण-
 पञ्चेन्द्रियान् शौनिकाधिकं मारयतां कृत्स्नमुकृतव्ययेन दुर्गति-
 मेवानुकूलयतां दुर्लभः शुभपरिणामविशेषः । एवं च यं कंचन
 पदार्थं किंचित्साधर्म्यद्वारेणैव दृष्टान्तीकुर्वतां भवतामतिप्रसङ्गः
 65 संगच्छते । न च जिनायतनविधापनादौ पृथिव्यादिजीववधेपि न
 गुणः । तथाहि तद्दर्शनाद्गुणानुरागितया भव्यानां बोधिलाभः पूजा-

तिशयविलोकनादिना च मनःप्रसादः ततः समाधिः ततश्च क्रमेण निश्रेयसप्राप्तिरिति । तथा च भगवान्यञ्जलिङ्गीकारः ।

पुढवाइयाण जइवि डु होइ विणासो जिणालयाहिंतो ।

70 तच्चिसया वि मुदिद्विस्स णियमओ अत्थि अणुकंपा ॥ १ ॥

एयाहिंतो बुद्धा विरया रक्खंति जेण पुढवाई ।

इत्तो निब्बाणगया अबाहिया आमवमिमाणं ॥२॥

रोगिसिरावेहो इव सुविज्जकिरिया व सुप्पज्जाओ ।

परिणामसुंदरच्चिय चिद्धा से बाहजोगे वि ॥ ३ ॥

75 इति । वैदिकवधविधाने तु न कंचित्पुण्यार्जानानुगुणं गुणं पश्यामः ।

अथ विभेभ्यः पुरोडाशादिप्रदानेन पुण्यानुबन्धी गुणोस्त्येवेति

चेत् न । पवित्रसुवर्णादिप्रदानमात्रेणैव पुण्योपार्जनसंभवात् ।

कृपणपशुगणव्यपरोपणसमुत्थमांसदानं केवलं निर्घृणत्वमेव व्यनक्ति । अथ न प्रदानमात्रं पशुवधक्रियायाः फलं

80 किं तु भूत्यादिकम् । यदाह श्रुतिः श्वेतं वायव्यमज-

मालभेत भूतिकामः इत्यादि । एतदपि व्यभिचारपिशाचग्रस्तत्वा-

दप्रमाणमेव । भूतेष्वप्यिकान्तरैरपि साध्यत्वात् । अथ तत्र सत्त्वे

हन्यमानानां छागादीनां प्रेत्यसङ्गतिप्राप्तिरूपोस्त्येवोपकार इति

चेत् वाङ्मात्रमेतत् । प्रमाणाभावात् । न हि ते निहताः पशवः

85 संगतिलाभमुदितमनसः कस्मैचिदागत्य तथाभूतमात्मानं कथ-

यन्ति । अथास्त्यागमाख्यं प्रमाणम् । यथा

औषध्यः पशवो वृक्षास्तिर्यञ्चः पक्षिणस्तथा ।

यज्ञार्थं निधनं प्राप्ताः प्राप्नुवन्त्युच्छ्रितं पुनः ॥

इत्यादि । नैवम् । तस्य पौरुषेयापौरुषेयविकल्पाभ्यां निरा-

90 करिष्यमाणत्वात् । न च श्रौतेन विधिना पशुविशसनविधायिना

स्वर्गावाप्तिरूपकार इति वाच्यम् । यदि हि हिंसयापि स्वर्गप्राप्तिः

स्यात्तर्हि धाढं पिहिता नरकपुरपतोल्याः । शौनिकादीनामपि स्वर्गप्राप्तिप्रसङ्गात् । तथा च पठन्ति पारमर्षाः ।

यूपं छित्वा पशून् हन्वा कृत्वा रुधिरकर्दमम् ।

9 यद्येवं गम्यते स्वर्गे नरके केन गम्यते ॥

किंच अपरिचितास्पृष्टचैतन्यानुपकारिपशुर्हिंसनेनापि त्रिदिव-
पदवीप्राप्तिस्तदा परिचितस्पृष्टचैतन्यपरमोपकारिमतिपित्रादिव्या-
पादनेन यः कारिणामधिकतरपदप्राप्तिं प्रसज्यते । अथ अचिन्त्यो
हि मणिमन्त्रौपधीनां प्रभावः इति वचनाद्वैदिकमन्त्राणामचिन्त्य-

10 प्रभावत्वात् तत्संस्कृतपशुवधे संभवत्येव स्वर्गप्राप्तिरिति चेत् न ।

इह लोके विवाहगर्भाधानजातकर्मादिषु तन्मन्त्राणां व्यभिचारो-
पलम्भादद्योः स्वर्गादावपि तद्व्यभिचारोऽनुमीयते । दृश्यन्ते हि
वेदोक्तमन्त्रसंस्कारविशिष्टेभ्योपि विवाहादिभ्योनन्तरं वैधव्या-
ल्यायुष्कृतादारिद्र्याद्युपद्रवविधुराः परःशताः । अपरे च मन्त्रसंस्कारं

105 विना कृतेभ्योपि तेभ्योनन्तरं तद्विपरीताः । अथ तत्र क्रियावैशु-
र्विसंवादहेतुरिति चेत् न । संशयानिवृत्तेः । किं तत्र क्रियावैशु-
ण्या फले विसंवादः किं वा मन्त्राणामसामर्थ्यादिति न निश्चयः ।

तेषां फलेनाविनाभावासिद्धेः । अथ यथा युष्मन्मते आरोग्यबोहि-
लाभं समाह्विरमुत्तमं दिव्यं इत्यादीनां वाक्यानां लोकान्तर

110 एव फलमिष्यते एवमस्मदभिमतवेदवाक्यानामपि नेह जन्मनि
फलमिति किं न प्रतिपद्यते । ततश्च विवाहादौ नोपलम्भावकाश्च
इति चेत् अहो वचनवैचित्री । यथा वर्तमानजन्मनि विवाहादिषु
प्रयुज्यमानमन्त्रसंस्कारैरागाभिनि जन्मनि तत्फलमेवं द्वितीयादिजन्मा-
न्तरेष्वपि विवाहादीनामेव प्रवृत्तिधर्माणां पुण्यहेतुत्वाङ्गीकारेनन्त

115 भवानुसन्धानं प्रसज्यते । एवं च न कदाचन संसारस्य परिसमाप्तिः ।

तथा च न कस्यचिदपवर्गप्राप्तिः॥ इति प्राप्तं भवदभिमतवेदस्यापर्यव-

सितसंसारबल्लरीमूलकन्दत्वम् । आरोग्यादिप्रार्थना तु असत्यामृषा-
 भाषापरिणामविशुद्धिकारणत्वान्न दोषाय । तत्र हि भावारोग्या-
 दिकमेव विवक्षितम् । तच्च चातुर्गतिकसंसारलक्षणभावरोगपरिणय-
 120 स्वरूपत्वादुत्तमफलम् । तद्विषया च प्रार्थना कथमिव विवेकिना-
 मनादरणीया । न च तज्जन्यपरिणामविशुद्धेस्तत्फलं न प्राप्यते ।
 सर्ववादिनां भावशुद्धेरपवर्गफलसंपादनेऽविप्रतिपत्तेरिति । न च
 वेदनिवेदिता हिंसा न कुत्सिता । सम्यग्दर्शनज्ञानसंपन्नैरर्चि-
 मर्गप्रपन्नैर्वेदान्तवादिभिश्च गर्हितत्वात् । तथा च तत्त्वदर्शिनः
 125 पठन्ति ।

देवोपहारव्याजेन यज्ञव्याजेन येथवा ।

घ्नन्ति जन्तून् गतघृणा घोरं ते यान्ति दुर्गतिम् ॥

वेदान्तिका अप्याहुः ।

अन्ये तमसि मज्जामः पशुभिर्ये यजामहे ।

130 हिंसा नाम भवेद्धर्मो न भूतो न भविष्यति ॥

तथा अग्निर्मांसेतस्माद्धिंसाकृतादेनसो ब्रुवतु । छान्दसत्वान्मो-
 चयतु इत्यर्थः । इति । व्यासेनाप्युक्तम् ।

ज्ञानपालिपरिक्षिप्ते ब्रह्मचर्यदयाम्भसि ।

स्नात्वातिविमले तीर्थे पापपङ्कापहारिणि ॥ १ ॥

135 ध्यानाग्नौ जीवकुण्डस्थे दममारुतदीपिते ।

असत्कर्मसमित्क्षेपैरग्निहोत्रं कुरुत्तमम् ॥ २ ॥

कषायपशुभिर्दुष्टैर्धर्मकामार्थनाशकैः ।

शममन्त्रहृतैर्यज्ञं विधेहि विहितं बुधैः ॥ ३ ॥

प्राणिघातात्तु यो धर्ममीहते मूढमानसः ।

140 स बाञ्छति सुषावृष्टिं कृष्णादिमुखकोटरात् ॥ ४ ॥

इत्यादि ॥ यच्च याज्ञिकानां लोकपूज्यत्वोपलम्भादित्युक्तं तद-
 प्यसारम् । अबुधा एव हि पूजयन्ति तान् न तु विविक्तबुद्धयः ।
 अबुधपूज्यता तु न प्रमाणम् । तस्याः सारमेयादिष्वप्युपलम्भात् ॥
 यदप्यभिहितं देवतातिथिपितृप्रीतिसंपादकत्वाद्देदविहिता हिंसा
 145 न दोषायैति तदपि वितथम् । यतो देवानां संकल्पमात्रोपनता-
 भिमताहारपुद्गलरसास्वादसुहितानां वैक्रियशरीरत्वाद् युष्मदा-
 वर्जितजुगुप्सितपशुमांसाद्याहृतिगृहीताविच्छैव दुःसंभवा । औदा-
 रिकशरीरिणामेव तदुपादानयोग्यत्वात् । प्रसेपाहारस्वीकारे च
 देवानां मन्त्रमयदेहत्वाभ्युपगमबाधः । न च तेषां मन्त्रमयदेहत्वं
 150 भवत्पक्षे न सिद्धम् । चतुर्थ्यन्तपदमेव देवता इति जैमिनिवचन-
 प्रामाण्यात् । तथा च मृगेन्द्रः ।

शब्देतरत्वे युगपद्भिन्नदेशेषु यद्वृषु ।

न सा प्रयाति सांनिध्यं मूर्तत्वादस्मदादिवत् ॥

इति । सेति देवता । हूयमानस्य च वस्तुनो भस्मीभावमात्रोपल-
 155 म्भात्तदुपयोगजनिता देवानां प्रीतिः प्रलापमात्रम् । अपि च
 योर्यं त्रेताग्निः स त्रयस्त्रिंशत्कोटिदेवतानां मुखम् । अग्निमुखा
 वै देवा इति श्रुतेः । ततश्चोत्तममध्यमाधमदेवानामेकेनैव मुखेन
 भुञ्जानानामन्योच्छिष्टश्रुक्तिमसङ्गः । तथा चैत तुरुष्केभ्योप्य-
 तिरिच्यन्ते । तेषां तावदेकैवामले भुञ्जते न पुनरेकैवैव
 160 वदनेन । किं च । एकस्मिन् वपुषि वदनबाहुल्यं कचन श्रूयते
 यत्पुनरनेकशरीरेष्वेकं मुखमिति महदाश्चर्यम् । सर्वेषां च देवा-
 नामेकस्मिन्नेव मुखेऽङ्गीकृते यदा केनचिदेको देवः पूजादिना-
 राद्धोन्यश्च निन्दादिना विराद्धस्ततश्चैकेनैव मुखेन युगपदनुग्रह-
 निग्रहवाक्योच्चारणसंकरः प्रसज्येत । अन्यच्च । मुखं देहस-
 165 नवमो भागस्तदपि येषां दाहात्मकं तेषामेकैकशः सकलदेहदाहा-

- त्मकत्वं त्रिभुवनभस्मीकरणपर्यवसितमेव संभाव्यत इत्यलमति-
 चर्चया ॥ यश्च कारीरीयज्ञादौ वृष्ट्यादिफलेऽव्यभिचारस्तत्प्री-
 णितदेवतानुग्रहेहेतुक उक्तः सोऽप्यनैकान्तिकः । क्वचिद् व्यभि-
 चारस्यापि दर्शनात् । यत्रापि न व्यभिचारस्तत्रापि न त्वदा-
 170 हिताहुतिभोजनजन्मा तदनुग्रहः । किं तु स देवताविशेषोतिशय-
 ज्ञानी स्वोद्देशनिर्वर्तितं पूजोपचारं यदा स्वस्थानावस्थितः सन्
 जानीते तदा तत्कर्तारं प्रति प्रसन्नेतोद्वेष्टितस्त्कार्णार्थीच्छाव-
 शात्साधयति । अनुपयोगादिना पुनरजानानो जनानोपि वा
 पूजाकर्तुरभाग्यसहकृतः सन्न साधयति । द्रव्यक्षेत्रकालभावादि-
 175 सहकारिसाचिव्यापेक्षस्यैव कार्योत्पादस्योपलम्भात् । स च पूजो-
 पचारः पशुविशसनव्यतिरिक्तैः प्रकारान्तरेरपि मुकरतत्किमनया
 पापैकफलया शौनिकवृत्त्या । यच्च छगलजाङ्गलहोमात्परराष्ट्र-
 वशीकृतिसिद्ध्या देव्याः परितोषानुमानं तत्र कः किमाह । कासां-
 चित्सुद्रेदेवतानां तथैव प्रत्यङ्गीकारात् । केवलं तत्रापि तद्वस्तु-
 180 दर्शनज्ञानादिनैव परितोषो न पुनस्तद्वृत्त्या । निम्बपत्रकडुक-
 तैलधूमांशादीनां हूयमानद्रव्यादीनामपि तद्रोज्यत्वमसङ्गात् ।
 परमार्थतस्तु तत्तत्सहकारिसमवधानसचिवाराधकानां भक्तिरेव
 तत्तत्फलं जनयति अचेतने चिन्तामण्यादौ तथादर्शनात् । अति-
 थीनां तु प्रीतिः संस्कारसंपन्नकाशादिनापि साध्या । तदर्थं
 185 महोक्षमहाजादिप्रकल्पनं निर्विवेकतामेव ख्यापयति । पितृणां
 पुनः प्रीतिरनैकान्तिकी श्राद्धादिविधानेनापि भूयसां संतानवृद्धे-
 रनुपलब्धेः । तदविधानेपि च केषांचिद्गर्दभशूकराजादीनामिव
 सुतरां तद्दर्शनात् । ततश्च श्राद्धादिविधानं सुगन्धजनविप्रतारण-
 मात्रफलमेव । ये हि लोकान्तरं प्राप्तास्ते तावत्स्वकृतकर्मजुसारेण
 190 सुरनारकादिगतिषु सुखमसुखं वा भुञ्जाना एवासते ते कथमिव

तनयादिभिरावर्जितं पिण्डमुपभोक्तुं स्पृहयालवोपि स्युः । तथा च गुष्मद्गूथिनः पठन्ति ।

मृतानामपि जन्तूनां श्राद्धं चेत्तृप्तिकारणम् ।

तन्निर्वाणप्रदीपस्य स्नेहः संवर्द्धयेच्छ्रित्वा ॥

- 19 इति कथं श्राद्धविधानाद्यर्जितं पुण्यं तेषां समीपमुपैतु । तदन्य-
कृतत्वात् तस्य जडत्वात् निश्चरणत्वाच्च । अथ तेषामुद्देशेन श्राद्धा-
दिविधानेपि पुण्यं दातुरेव तनयादेः स्यादिति चेन्न । तेन तज्जन्य-
पुण्यस्य स्वाध्यवसायादुत्तारितत्वात् । एवं च तत्पुण्यं नैवेतर-
स्यापि इति विचाल एव विलीनं त्रिशङ्कुज्ञातेन । किं तु पापानु-
20 बन्धिपुण्यत्वात् तत्त्वतः पापमेव । अथ विप्रोपभुक्तं तेभ्य उपतिष्ठत
इति चेत् क इवैतत्प्रत्येतु । विप्राणामेव मेदुरोदरतादर्शनात् । तद्वपुषि
च तेषां संक्रमः श्रद्धातुमपि न शक्यते । भोजनावसरे तत्संक्रम
लिङ्गस्य कस्याप्यनवलोकनात् । विप्राणामेव च तृप्तेः साक्षात्कर-
णात् । यदि परं त एव स्थूलकवलैराकुलतरमतिगाढार्थाद्भक्षयन्तः
20 भेतमाया इति मुधैव श्राद्धादिविधानम् । यदपि गयाश्राद्धादियाचन-
मुपलभ्यते तदपि तादृशविप्रलम्भकविभङ्गज्ञानिव्यन्तरादिकृतमेव
निर्णयम् ॥ यदप्युदितम् आगमश्चाल प्रमाणमिति तदप्यप्रमाणम् ।
स हि पौरुषेयो वा स्यादपौरुषेयो वा । पौरुषेयश्चेत् सर्वज्ञकृतः तदि-
तरकृतो वा । आद्यपक्षे गुष्मन्मतव्याहृतिः । तथा च भवत्सिद्धान्तः ।

210 अतीन्द्रियाणामर्थानां साक्षाद्द्रष्टा न विद्यते ।

नित्येभ्यो वेदवाक्येभ्यो यथार्थत्वविनिश्चयः ॥

द्वितीयपक्षे तु तत्र दोषवत्कर्तृकत्वेनानाश्वासमसङ्गः । अपौरुषेय-
श्चेन्न । संभवत्येव स्वरूपनिराकरणात् तुरङ्गशृङ्गवत् । तथा-
ह्युक्तिर्वचनमुच्यत इति चेति पुरुषक्रियानुगतं रूपमस्य एतत्क्रिया-
215 भावे कथं भवितुमर्हति । नचैतत्केवलं कचिदध्वनदुपलभ्यते ।

उपलब्धावप्यदृश्यवक्ताशङ्कासंभवात् । तस्माद्यद्वचनं तत्पौरुषेय-
मेव वर्णात्मकत्वात् कुमारसंभवादिवचनवत् । वचनात्मकश्च वेदः ।
तथा चाहुः ।

ताल्वादिजन्मा ननु वणवर्गो
220 वर्णात्मको वेद इति स्फुटं च ।
पुंसश्च ताल्वादि ततः कथं स्या-
दपौरुषेयोयमिति प्रतीतिः ॥

इति श्रुतेरपौरुषेयत्वसुररीकृत्यापि तावद्भवद्भिरपि तदर्थव्याख्यानं
पौरुषेयमेवाङ्गीक्रियते । अन्यथाग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकाम इत्यत्र
225 श्वमांसं भक्षयेदिति किं नार्थः । नियामकाभावात् । ततो वरं
सूत्रमपि पौरुषेयमभ्युपगतम् । अस्तु वा अपौरुषेयः तथापि
तस्य न प्रामाण्यम् । आप्तपुरुषाधीना हि वाचां प्रमाणतेति ।
एवं च तस्याप्रामाण्ये तदुक्तस्तदनुपातिस्मृतिप्रतिपादितश्च हिंसा-
त्मको यागश्राद्धादिविधिः प्रामाण्यविधुर एवेति ॥ अथ योयं
230 न हिंस्यात् सर्वभूतानि इत्यादिना हिंसानिषेधः स औत्सर्गिको
मार्गः । सामान्यतो विधिरित्यर्थः । ततश्चापवादेनोत्सर्गस्य बाधित-
त्वान्न श्रौतो हिंसाविधिर्दोषाय । उत्सर्गापवादयोरपवादो विधिर्व-
लीयानिति न्यायात् । भवतामपि हि न खल्वेकान्तेन हिंसानि-
षेधः । तत्तत्कारणजाते पृथिव्यादिप्रतिसेवनानामनुज्ञानात् । ग्लाना-
235 धसंस्तरे आघाकर्मादिग्रहणभणनाच्च । अपवादपदं च याज्ञिकी
हिंसा देवतादिप्रीतेः पुष्टालम्बनत्वादिति परमाशङ्क्य स्तुतिकार
आह । नोत्सृष्टमित्यादि । अन्यार्थमिति मध्यवर्ति पदं दमरुक-
मणिन्यायेनोभयत्रापि संबन्धनीयम् । अन्यार्थमुत्सृष्टम् अन्यस्मै
कार्याय प्रयुक्तम् । उत्सर्गवाक्यमन्यार्थप्रयुक्तेन वाक्येन नापोद्यो-
240 नापवादगोचरीक्रियते । यमेवार्थमाश्रित्य शास्त्रे उत्सर्गः प्रवर्तते

तमेवाश्रित्यापवादोपि प्रवर्तते । तयोर्निम्नोन्नतादिव्यवहारवत्पर-
स्परसापेक्षत्वेनैकार्थसाधनविषयत्वात् । यथा जैनानां संयमपरि-
पालनार्थं नवकोटिविशुद्धाहारग्रहणमुत्सर्गः तथाविधद्रव्यक्षेत्तकाल-
भावापत्सु च निपतितस्य गत्यन्तराभावे पञ्चकादियतनयाऽनेष-
245 णीयादिग्रहणमपवादः सोपि च संयमपरिपालनार्थमेव । न च
मरणैकशरणस्य गत्यन्तराभावोऽसिद्ध इति वाच्यम् ।

सञ्चत्यसज्जमं संजमाओ अप्पाणमेव रक्खिज्जा ।

मुच्चइ अइवायाओ पुणो विसोही नयाऽविरई ॥

इत्यागमात् । तथा आयुर्वेदेपि यमेवैकं रोगमधिकृत्य कस्यांचिद-
250 वस्यायां किंचिद्वस्त्वपथ्यं तदेवावस्थान्तरे तलैव रोगे पथ्यम् ।

उत्पद्यते हि सावस्या देशकालामयान्मति ।

यस्यामकार्यं कार्यं स्यात्कर्म कार्यं तु वर्जयेत् ॥

इति वचनात् । यथा बलवदादेर्ज्वरिणो लङ्घनं क्षीणघातोस्तु
तद्विपर्ययः । एवं देशाद्यपेक्षया ज्वरिणोपि दधिपानादि योज्यम् ।

255 तथा च वैद्याः ।

कालाविरोधि निर्दिष्टं ज्वरादौ लङ्घनं हितम् ।

ऋतेऽनिलश्रमक्रोधशोककामकृतज्वरान् ॥

एवं च यः पूर्वमध्यपरिहारो यत्न तलैवावस्थान्तरे तस्यैव परिभोगः।
स खलुभयोरपि तस्यैव रोगस्य शमनार्थः । इति सिद्धमेकविषय-
260 त्वमुत्सर्गपवादयोरिति ॥ भवतां चोत्सर्गोन्याय्योऽपवादश्चान्यार्थः।
न हि स्यात्सर्वभूतानि इत्युत्सर्गो हि दुर्गतिनिषेधार्थः अपवादस्तु
वैदिकहिंसाविधिदेवतातिथिपितृप्रीतिसंपादनार्थः । अतश्च परस्पर-
निरपेक्षत्वे कथमुत्सर्गोपवादेन बाध्यते । तुल्यबलयोर्विरोध इति
न्यायात् । भिन्नार्थत्वेपि तेन तद्वाधनेतिप्रसङ्गात् । न च बाध्यं

265 वैदिकहिंसाविधिरपि स्वर्गहेतुतया दुर्गतिनिषेधार्थ एवेति तस्यो-
क्तयुक्त्या स्वर्गहेतुत्वनिर्लोठनात् । तमन्तरेणापि च प्रकारान्तरैरपि
तत्सिद्धिभावाद्व्यन्तराभावे ज्ञापवादपक्षकक्षीकारः ॥ न च वयमेव
यागविधेः मुगतिहेतुत्वं नाङ्गीकुर्महे किं तु भवादाप्ता अपि । यदाह
व्यासमहर्षिः ।

270 पूजया विपुलं राज्यमग्निकार्येण संपदः ।

तपः पापविशुद्धयर्थं ज्ञानं ध्यानं च मुक्तिदम् ॥

अत्राग्निकार्यशब्दवाच्यस्य यागादिविधेरुपायान्तरैरपि लभ्यानां
संपदामेव हेतुत्वं वदन्नाचार्यस्तस्य मुगतिहेतुत्वमर्थात्कदर्थित-
वानेव । तथा च स एव भावाग्निहोत्रं ज्ञानपालीत्यादिश्लोकैः
275 स्थापितवान् । तदेवं स्थिते तेषां वादिनां चेष्टाश्रुपमया दूषयति
स्वपुत्रेत्यादि । परेषां भवत्यणीतवचनपराद्मुखानाम् । स्फुरितं
चेष्टितम् । स्वपुत्रघातानृपतित्वलिप्सासब्रह्मचारि निजमुतभिपातनेन
राज्यप्राप्तिमनोरथसदृशम् । यथा किल कश्चिद्विपश्चित्पुरुषः परुषा-
शयतया निजमङ्गलं व्यापाद्य राज्यश्रियं प्राप्तुमीहते न च तस्य
280 तत्प्राप्तावपि पुत्रघातपातककलङ्कपङ्कः कचिदपयाति एवं वेदवि-
हितहिंसया देवतादिप्रीतिसिद्धावपि हिंसासमुत्थं दुष्कृतं न खलु
पराह्न्यते । अत्र च लिप्साशब्दं प्रयुज्जानः स्तुतिकारो ज्ञापयति यथा
तस्य दुराशयस्यासदृशतादृक्कर्मणा निर्मूलितसत्कर्मणो राज्यप्राप्तौ
केवलं समीहामात्रमेव न पुनस्तत्सिद्धिः एवं तेषां दुर्वादिनां
285 वेदविहितहिंसामनुतिष्ठतामपि देवतादिपरितोषणे मनोराज्यमेव ।
न पुनस्तेषामुत्तमजनपूज्यत्वमिन्द्रादिदेवौकसां च वृत्तिः ।
प्रागुक्तयुक्त्या निराकृतत्वात् ॥ इति काव्यार्थः ॥ ११ ॥

संप्रतं नित्यपरोक्षज्ञानवादिनां मीमांसकभेदभट्टानामेकात्म-
समवायिज्ञानान्तरवेद्यज्ञानवादिनां च यौगानां मतं विकुट्टयन्नाह ।

स्वार्थावबोधक्षम एव बोधः

प्रकाशते नार्थकथान्यथा तु ॥

परे परेभ्यो भयतस्तथापि

प्रपेदिरे ज्ञानमनात्मनिष्ठम् ॥ १२ ॥

बोधो ज्ञानम् । स च स्वार्थावबोधक्षम एव प्रकाशते ।
स्वस्यात्मस्वरूपस्यार्थस्य च पदार्थस्य योवबोधः परिच्छेदः तत्र क्षम
5 एव समर्थ एव प्रतिभासत इत्ययोगव्यवच्छेदः । प्रकाशत इति
क्रियावबोधस्य प्रकाशरूपत्वसिद्धेः सर्वप्रकाशानां स्वार्थ-
प्रकाशकत्वेन बोधस्यापि तत्सिद्धिः । विपर्यये दूषणमाह । नार्थ-
कथान्यथा तु इति । अन्यथेति अर्थप्रकाशनेऽविवादात् ज्ञानस्य
स्वसंविदितत्वात् न्युपगमेर्यथैव न स्यात् । अर्थकथा पदार्थ-
10 संबन्धिनी वार्ता । सदसद्रूपात्मकं स्वरूपमिति यावत् । तुशब्दो-
वधारणे । भिन्नक्रमश्च । स चार्थकथया सह योजित एव ।
यदि हि ज्ञानं स्वसंविदितं नेष्यते तदा तेनात्मज्ञानाय ज्ञानान्त-
रमपेक्षणीयं तेनाप्यपरमित्याद्यनवस्था । ततो ज्ञानं तावत्स्वावबोध-
व्यग्रतामग्नम् । अर्थस्तु जडतया स्वरूपज्ञापनासमर्थ इति को
15 नामार्थस्य कथामपि कथयेत् । तथापि एवं ज्ञानस्य स्वसंविदितत्वे
शुक्त्या घटमानेपि । परे तीर्थान्तरीयाः । ज्ञानं कर्मतापन्नम् । अनात्म-
निष्ठम् न विद्यते आत्मनः स्वस्य निष्ठा निश्चयो यस्य तदनात्म-
निष्ठम् । अस्वसंविदितमित्यर्थः । प्रपेदिरे प्रपन्नाः । कुत इत्याह ।
परेभ्यो भयतः । परे पूर्वपक्षवादिनस्तेभ्यः सकाशात् ज्ञानस्य स्वसं-
20 विदितत्वं नोपपद्यते स्वात्मनि क्रियाविरोधादित्युपालम्भसंभा-
वनासंभवं यद्गम्य तस्मात् तदाश्रित्येत्यर्थः ॥

इत्थमक्षरगमनिकां विधाय भावार्थः प्रपञ्च्यते ॥ भट्टास्तावदिदं
 वदन्ति । यत् ज्ञानं स्वसंविदितं न भवति । स्वात्मनि क्रियाविरोधात् ।
 न हि सुशिक्षितोपि नटवटुः स्वस्कन्धमधिरोहं पटुः । न च सुतीक्ष्णा-
 25 प्यसिधारा स्वं छेत्तुमाहितव्यापारा । ततश्च परोक्षमेव ज्ञान-
 मिति ॥ तदेतन्न सम्यक् । यतः किमुत्पत्तिः स्वात्मनि विरुध्यते
 ज्ञप्तिर्वा । यद्युत्पत्तिः सा विरुध्यताम् । न हि वयमपि ज्ञानमात्मान-
 युत्पादयतीति मन्यामहे । अथ ज्ञप्तिः । नेयमात्मनि विरुद्धा । तदात्म-
 नैव ज्ञानस्य स्वहेतुभ्य उत्पादात् प्रकाशात्मनेव प्रदीपालोकस्य ।
 30 अथ प्रकाशात्मैव प्रदीपालोक उत्पन्न इति परमकाशकोस्तु
 आत्मानमप्येतावन्मात्रेणैव प्रकाशयतीति कोऽयं न्याय इति चेत्
 तर्त्तिके तेन वराकेणामकाशितेनैव स्थातव्यम् आलोकान्तराद्वास्य
 प्रकाशेन भवितव्यम् । प्रथमे प्रत्यक्षबाधः । द्वितीयेपि सैवानव-
 स्थापत्तिश्च ॥ अथ नासौ स्वमपेक्ष्य कर्मतया चकास्तीत्यस्वप्रका-
 35 शकः स्वीक्रियते । आत्मानं न प्रकाशयतीत्यर्थः । प्रकाशरूपतयो-
 त्पन्नत्वात्स्वयंप्रकाशत एव इति चेत् चिरं जीव । न हि वयमपि ज्ञानं
 कर्मतयैव प्रतिभासमानं स्वसंवेद्यं ब्रूमः । ज्ञानं स्वयं प्रतिभासत
 इत्यादावकर्मकस्य तस्य चकासनात् । यथा तु ज्ञानं स्वं जाना-
 मीति कर्मतयापि तद्भाति तथा प्रदीपः स्वं प्रकाशयतीत्ययमपि
 40 कर्मतया प्रथित एव । यस्तु स्वात्मनि क्रियाविरोधो दाष
 उद्गाहितः सोऽयुक्तः । अनुभवसिद्धेर्धै विरोधासिद्धेः । घटमहं
 जानामीत्यादौ कर्तृकर्मवज्ज्ञप्तेरप्यवभासमानत्वात् । न चाप्रत्य-
 क्षोपलम्भस्यार्थदृष्टिः प्रसिध्यति । न च ज्ञानान्तरादुपलम्भसंभा-
 वना । तस्याप्यनुपलम्भस्य प्रस्तुतोपलम्भप्रत्यक्षीकाराभावात् ।
 45 उपलम्भान्तरसंभावने चानवस्था । अर्थोपलम्भात्तस्योपलम्भे
 अन्योन्याश्रयदोषः ॥ अथार्थप्राक्कथ्यमन्यथा नोपपद्यते यदि ज्ञानं

न स्यादित्यर्थापत्त्या तदुपलम्भ इति चेन्न । तस्या अपि ज्ञापकत्वेना-
 ज्ञाताया ज्ञापकत्वायोगात् । अर्थापत्त्यन्तरात्तज्ज्ञानेऽनवस्थेतरेतराश्रय-
 दोषापत्तेस्तदवस्थः परिभवः । तस्मादर्थोन्मुखतयेव स्वोन्मुखतयापि
 60 ज्ञानस्य प्रतिभासात्स्वसंविदितत्वम् ॥ नन्वनुभूतेरनुभाव्यत्वे घटा-
 दिवदननुभूतित्वप्रसङ्गः । प्रयोगस्तु ज्ञानमनुभवरूपमप्यनुभूतिर्न
 भवति अनुभाव्यत्वाद् । घटवत् अनुभाव्यं च भवद्भिरिष्यते ज्ञानम् ।
 स्वसंवेद्यत्वात् । नैवम् । ज्ञातुर्ज्ञातृत्वेनेवानुभूतेरनुभूतित्वेनैवानु-
 भवात् । न चानुभूतेरनुभाव्यत्वं दोषः । अर्थापेक्षयानुभूतित्वात् स्वापे-
 65 क्षया चानुभाव्यत्वात् । स्वपितृपुत्रापेक्षयैकस्य पुत्रत्वपितृत्ववद्विरोधा-
 भावात् ॥ अनुमानाच्च स्वसंवेदनसिद्धिः । तथाहि । ज्ञानं स्वयं
 प्रकाशमानमेवार्थं प्रकाशयति प्रकाशकत्वात् प्रदीपवत् । संवेदनस्य
 प्रकाशयत्वात्प्रकाशकत्वमसिद्धमिति चेन्न । अज्ञाननिरासादिद्वारेण
 प्रकाशकत्वोपपत्तेः । ननु नेत्रादयः प्रकाशका अपि स्वं न
 70 प्रकाशयन्तीति प्रकाशकत्वहेतोरनैकान्तिकतेति चेत् नाल्ल नेत्रादि-
 भिरनैकान्तिकता । तेषां लब्ध्युपयोगलक्षणभावेन्द्रियरूपाणामेव
 प्रकाशकत्वात् ॥ भावेन्द्रियाणां च स्वसंवेदनरूपतैवेति न व्यभि-
 चारः । तथा संवित् स्वप्रकाशा । अर्थप्रतीतित्वात् । यः स्वप्रकाशो न
 भवति नासावर्थप्रतीतिर्यथा घटः ॥ तदेवं सिद्धेऽपि प्रत्यक्षानु-
 75 मानाभ्यां ज्ञानस्य स्वसंविदितत्वे सत्संप्रयोगे इन्द्रियबुद्धिजन्यमलक्षणं
 ज्ञानं ततोर्थप्राकट्यं तस्मादार्थापत्तिः तथा भवर्तकज्ञानस्योपलम्भ
 इत्येवंरूपा त्रिपुटीप्रत्यक्षकल्पना भट्टानां प्रयासफलैव ॥

यौगास्त्वाहुः । ज्ञानं स्वान्यप्रकाश्यम् । ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमे-
 यत्वात् । घटवत् । समुत्पन्नं हि ज्ञानमेकात्मसमवेतानन्तरोद्भविष्णु-
 70 मानसप्रत्यक्षेणैव लक्ष्यते न पुनः स्वेनान चैवमनवस्था । अर्थावसायि-
 विज्ञानोत्पादमात्रेणैवार्थसिद्धौ प्रमातुः कृतार्थत्वात् । अर्थज्ञान-

जिज्ञासायां तु तत्रापि ज्ञानमुत्पद्यत एवेति ॥ तदयुक्तम् । पक्षस्य
 प्रत्यनुमानबाधितत्वेन हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वात् । तथा हि ।
 विवादास्पदं ज्ञानं स्वसंविदितं ज्ञानत्वात् ईश्वरज्ञानवत् । न चार्थं
 75 वाद्यप्रतीतो दृष्टान्तः । पुरुषस्येश्वरतया जैनैरपि स्वीकृतत्वेन तज्ज्ञान-
 नस्य तेषां प्रसिद्धेः । व्यर्थविशेष्यश्चात्र तव हेतुः । समर्थविशेष-
 णोपादानेनैव साध्यसिद्धेः । अग्निसिद्धौ धूमवत्त्वे सति द्रव्यत्वादिति-
 वत् ईश्वरज्ञानान्यत्वादित्येतावतैव गतत्वात् । न हीश्वरज्ञानादन्य-
 त्वसंविदितमप्रमेयं वा ज्ञानमस्ति यद्व्यवच्छेदाय प्रमेयत्वादिति
 80 क्रियेत । भवन्मते तदन्यज्ञानस्य सर्वस्य प्रमेयत्वात् । अप्रयोजकश्चार्थं
 हेतुः । सोपाधित्वात् । साधनाव्यापकः साध्येन समव्याप्तिश्च
 खलूपाधिरभिधीयते । तत्पुत्रत्वादिना श्यामत्वे साध्ये शाकाद्या-
 हारपरिणामवत् । उपाधिश्चात्र जडत्वम् । तथा हि ईश्वरज्ञानान्यत्वे
 प्रमेयत्वे च सत्यपि यदेव जडं स्तम्भादि तदेव स्वस्मादन्येन प्रका-
 85 श्यते । स्वप्रकाशे परमुत्तमोक्षित्वं हि जडस्य लक्षणम् । न च ज्ञानं
 जडस्वरूपम् । अतः साधनाव्यापकत्वं जडत्वस्य । साध्येन समव्या-
 प्तिकत्वं चास्य स्पष्टमेव । जाड्यं विहाय स्वप्रकाशाभावस्य तं च
 त्यक्तत्वा जाड्यस्य कचिदप्यदर्शनादिति ॥ यच्चोक्तं समुत्पन्नं हि
 ज्ञानमेकात्मसमवेतेत्यादि तदप्यसत्यम् । इत्थमर्थज्ञानतज्ज्ञानयो-
 90 र्मुत्पद्यमानयोः क्रमानुपलक्षणात् । आशूत्पादात्क्रमानुपलक्षण-
 मुत्पलपत्रशतव्यतिभेदवदिति चेत् तन्न । जिज्ञासाव्यवहितस्यार्थज्ञान-
 स्योत्पादप्रतिपादनात् । न च ज्ञानानां जिज्ञासासमुत्पाद्यत्वं घटते ।
 अजिज्ञासितेष्वपि योग्यदेशेषु विषयेषु तदुत्पादप्रतीतिः । न चार्थ-
 ज्ञानमयोग्यदेशम् । आत्मसमवेतस्यास्य समुत्पादात् । इति जिज्ञासाम-
 95 न्तरैवार्थज्ञाने ज्ञानोत्पादप्रसङ्गः । अथोत्पद्यतां नामेदं को
 दोष इति चेत् तन्न । नन्वेवमेव तज्ज्ञानज्ञानेप्यपरज्ञानोत्पादप्रसङ्गः

तत्रापि चैवमेवायमित्यपरापरज्ञानोत्पादपरंपरायामेवात्मनो व्यापाराच्च विषयान्तरसंचारः स्यादिति ॥ तस्माच्चज्ञानं तदात्म-
 बोधं प्रत्यनपेक्षितज्ञानान्तरव्यापारम् । यथा गोचरान्तरग्राहि-
 100 ज्ञानात्माग्राविगोचरान्तरग्राहिधारावाहिज्ञानमबन्धस्यान्त्यज्ञानम् ।
 ज्ञानं च विवादाध्यासितं रूपादिज्ञानमिति न ज्ञानस्य ज्ञानान्तर-
 ज्ञेयता युक्तिं सहत इति काव्यार्थः ॥ १२ ॥

अथ ये ब्रह्माद्वैतवादिनोऽविद्याऽपरपर्यायमायावशात्प्रतिभास-
 मानत्वेन विश्वत्रयवर्तिवस्तुप्रपञ्चमपारमार्थिकं समर्थयन्ते तन्मत-
 मुपहसन्नाह ।

माया सती चेद्वयतत्त्वसिद्धि-

रथासती हन्त कुतः प्रपञ्चः ।

मायैव चेदर्थसहा च तत्किं

माता च बन्ध्या च भवत्परेषाम् ॥ १३ ॥

तैर्वादिभिस्तात्त्विकात्मब्रह्मव्यतिरिक्ता या माया अविद्या
 5 प्रपञ्चहेतुः परिकल्पिता सा सद्रूपाऽसद्रूपा वा द्वयी गतिः । सती
 सद्रूपा चेत्तदा द्वयतत्त्वसिद्धिः । द्वावयवौ यस्य तद्वयं तथाविधं
 यत्तत्त्वं परमार्थस्तस्य सिद्धिः । अयमर्थः । एकं तावत्त्वदभिमतं ता-
 त्विकमात्मब्रह्म द्वितीया च माया तत्त्वरूपा सद्रूपतयाङ्गीक्रियमा-
 णत्वात् । तथा चाद्वैतवादस्य मूले निहितः कुठारः । अयेति
 10 पक्षान्तरद्योतने । यदि असती गगनाम्भोजवदवस्तुरूपा सा माया
 ततः । हन्तेत्युपदर्शने आश्चर्ये वा । कुतः प्रपञ्चः । अयं तिष्ठवनोदर-
 विवरविर्तिपदार्थसार्थरूपप्रपञ्चः कुतः । न कुतोऽपि संभवीत्यर्थः ।
 मायाया अवस्तुत्वेनाभ्युपगमात् अवस्तुनश्च तुरङ्गशृङ्गस्येव सर्वोपा-

- ख्याविरहितस्य साक्षात्क्रियमाणेदृशविवर्तजननेऽसमर्थत्वात् ।
 15 किलेन्द्रजालादौ मृगतृष्णादौ वा मायोपदर्शितार्थानामर्थक्रियाया-
 मसामर्थ्यं दृष्टम् । अव तु तदुपलम्भात्कथं मायाव्यपदेशः श्रद्धीय-
 ताम् । अथ मायापि भविष्यति अर्थक्रियासमर्थपदार्थोपदर्शन-
 क्षमा च भविष्यति इति चेत्तर्हि स्ववचनविरोधः । न हि भवति
 माता च वन्ध्या चेति । एनमेवार्थं हृदि निधायोत्तरार्धमाह ।
 20 मायैव चेदित्यादि । अत्रैवकारोऽप्यर्थः । अपिश्च समुच्चयार्थः । अग्रेतन-
 चकारश्च तथा । उभयोश्च समुच्चयार्थयोर्योगपद्यधोतकत्वं प्रतीतमेव ।
 यथा रघुवंशे ते च प्राप्नुदन्वन्तं वुबुधे चादिपूरुषः इति । तदयं
 वाक्यार्थो माया च भविष्यति अर्थसहा च भविष्यति । अर्थसहा
 अर्थक्रियासमर्थपदार्थोपदर्शनक्षमा । चेच्छब्दोत्र योज्यते इति चेत् ।
 25 एवं परमाशङ्क्य तस्य स्ववचनविरोधमुद्गावयति । तर्त्तिक भवत्परेषां
 माता च वन्ध्या च । किमिति संभावने । संभाव्यते एतत् भवतो
 ये परे प्रतिपक्षास्तेषां भवत्परेषां भवद्व्यतिरिक्तानां भवदाज्ञापृथ-
 ग्भूतत्वेन तेषां वादिनां यन्माता च भविष्यति वन्ध्या च भवि-
 ष्यतीत्युपहासः । माता हि प्रसवधर्मिणी वनितोच्यते । वन्ध्या च
 80 तद्विपरीता । ततश्च वन्ध्या चेत्कथं माता माता चेत्कथं वन्ध्या ।
 तदेवं मायाया अवास्तव्या अप्यर्थसहत्वेद्भ्रीक्रियमाणे प्रस्तुतवाक्य-
 वत्स्पष्ट एव स्ववचनविरोधः । इति समासार्थः ॥
 व्यासार्थस्त्वयम् । ते वादिन इदं प्रणिगदन्ति । तात्त्विकमात्मब्रह्मै-
 वास्ति ।

35 सर्वं स्वत्विदं ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन ।

आरामं तस्य पश्यन्ति न तत्पश्यति कश्चन ॥

इति समयात् । अयं तु प्रपञ्चो मिथ्यारूपः प्रतीयमानत्वात् यदेवं
 तदेवं यथा शुक्तिशकले कलधौतं तथा चायं तस्मात्तथा । तदेतद्वा-
 र्त्तम् । तथाहि । मिथ्यारूपत्वं तैः कीदृग्विवक्षितं किमत्यन्ता-

- 40 सत्त्वम् उतान्यस्यान्याकारतया प्रतीतत्वम् आहोस्विदनिर्वाच्यत्वम् ।
 प्रथमपक्षेऽसत्ख्यातिप्रसङ्गः । द्वितीये विपरीतख्यातिस्वीकृतिः ।
 तृतीये तु किमिदमनिर्वाच्यत्वम् । निःस्वभावत्वं चेन्निसः प्रति-
 पेधार्थत्वे स्वभावशङ्कस्यापि भावाभावयोरन्यतरार्थत्वेऽसत्ख्यातिस-
 त्ख्यात्यभ्युपगमप्रसङ्गः । भावप्रतिषेधेऽसत्ख्यातिरभावप्रतिषेधे
 45 सत्ख्यातिरिति । प्रतीत्यगोचरत्वं निःस्वभावत्वमिति चेदत्र विरोधः ।
 स प्रपञ्चो हि न प्रतीयते चेत्कथं धर्मितयोपात्तः कथं च प्रतीयमा-
 नत्वं हेतुतयोपात्तं तथोपादाने वा कथं न प्रतीयते । यथा प्रती-
 यते न तथेति चेत् तर्हि विपरीतख्यातिरियमभ्युपगता स्यात् । किं
 चैयमनिर्वाच्यता प्रपञ्चस्य प्रत्यक्षवाधिता घटोयमित्याद्याकारं हि
 10 प्रत्यक्षं प्रपञ्चस्य सत्यतामेव व्यवस्यति । घटादिप्रतिनियतपदार्थ-
 परिच्छेदात्मनस्तस्योत्पादात् । इतरेतरविविक्तवस्तूनामेव च प्रपञ्च-
 शङ्कवाच्यत्वात् । अथ प्रत्यक्षस्य विधायकत्वात्कथं प्रतिषेधे सामर्थ्यम् ।
 प्रत्यक्षं हि इदमिति वस्तुस्वरूपं गृह्णाति नान्यत्स्वरूपं प्रतिषेधति ।

आहुर्विधात् प्रत्यक्षं न निषेद्धं विपश्चितः ।

- 55 नैकत्व आगमस्तेन प्रत्यक्षेण प्रवाध्यते ॥

इति वचनात् इति चेन्न । अन्यरूपानिवेधमन्तरेण तत्स्वरूपपरि-
 च्छेदस्याप्यसंपत्तेः । पीतादिव्यवच्छिन्नं हि नीलं नीलमिति गृहीतं
 भवति नान्यथा । केवलवस्तुस्वरूपप्रतिपत्तेरेवान्यप्रतिषेधप्रतिपत्ति-
 रूपत्वात् । मुण्डभूतलग्नहणे घटाभावग्रहणवत् । तस्माद्यथा प्रत्यक्षं
 60 विधायकं प्रतिपन्नं तथा निषेधकमपि प्रतिपत्तव्यम् । अपि च
 विधायकमेव प्रत्यक्षमित्यङ्गीकृते यथा प्रत्यक्षेण विद्या विधीयते
 तथा किं नाविद्यापीति । तथा च द्वैतापत्तिः । ततश्च सुव्यवस्थितः
 प्रपञ्चः । तदमी वादिनोऽविद्याविवेकेन सन्मात्रं प्रत्यक्षात्प्रतियन्तो-
 पि न निषेधकं तदिति द्रुवाणाः कथं नोन्यत्वा इति सिद्धं प्रत्यक्ष-

- 65 बाधितः पक्ष इति ॥ अनुमानबाधितश्च । प्रपञ्चो मिथ्या न
 भवति असद्विलक्षणत्वात् आत्मवत् । प्रतीयमानत्वं च हेतुर्ब्रह्मात्मना
 व्यभिचारी । स हि प्रतीयते न च मिथ्या । अप्रतीयमानत्वे त्वस्य
 तद्विषयवचसामप्रवृत्तेर्मूकतैव तेषां श्रेयसी । साध्यविकलश्च दृष्टान्तः ।
 शुक्तिशकलकलधौतेपि प्रपञ्चान्तर्गतत्वेन अनिर्वचनीयतायाः
 70 साध्यमानत्वात् । किं चेदमनुमानं प्रपञ्चाद्विभक्तं वा । यदि भिन्नं
 तर्हि सत्यमसत्यं वा । यदि सत्यं तद्वदेव प्रपञ्चस्यापि सत्यत्वं
 स्यात् । अद्वैतवादभाकारे खण्डिपातात् । अथासत्यं तर्हि न किञ्चित्चेन
 साधयितुं शक्यम् । अवस्तुत्वात् । अभिन्नं चेत् पञ्चस्वभावतया
 तस्यापि मिथ्यारूपत्वापत्तिः । मिथ्यारूपं च तत्कथं स्वसाध्य-
 75 साधनायालम् ॥ एवं च प्रपञ्चस्यापि मिथ्यारूपत्वासिद्धेः
 कथं परमब्रह्मणस्तात्त्विकत्वं स्याद्यतो बाह्यार्थाभावो भवेदिति ॥
 अथवा प्रकारान्तरेण सन्मात्रलक्षणस्य परमब्रह्मणः
 साधनं दूषणं चोपन्यस्यते । ननु परमब्रह्मण एवैकस्य परमार्थसतो
 विधिरूपस्य विद्यमानत्वात्प्रमाणविषयत्वम् । अपरस्य द्वितीयस्य
 80 कस्यचिदप्यभावात् । तथा हि । प्रत्यक्षं तदावेदकमस्ति । प्रत्यक्षं द्विधा
 भिद्यते । निर्विकल्पकसविकल्पकभेदात् । ततश्च निर्विकल्पकप्रत्य-
 क्षात्सन्मात्रविषयात्तस्यैकस्यैव सिद्धिः । तथाचोक्तम् ।

अस्ति आलोचनाज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।

कालमूकादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुजम् ।

- 85 न च विधिवत्परस्परव्यावृत्तिरप्यध्वस्त एव प्रतीयत इति
 द्वैतसिद्धिः । तस्य निषेधाविषयत्वात् । आहुर्विधावृत्त्यस्य न निषेद्ध
 इत्यादिवचनात् । यच्च सविकल्पकप्रत्यक्षं घटपटादिभेदसाधकं तद-
 प्यस्यारूपेणान्वितानामेतेषां प्रकाशकत्वात् सचाद्वैतस्यैव साधकम् ।
 सचास्य परमब्रह्मरूपत्वात् । तदुक्तं चद्वैवं तद्वद्विज्ञानो कथयति ॥

90 अनुमानादपि तत्सद्भावो विभाव्यत एव । तथा हि विधिरेव तत्त्वम् ।
प्रमेयत्वात् । यतः प्रमाणविषयभूतोऽर्थः प्रमेयः । प्रमाणानां च प्रत्य-
क्षानुमानागमोपमानार्थापत्तिसंज्ञकानां भावविषयत्वेनैव प्रवृत्तेः ।
तथा चोक्तम् ।

प्रत्यक्षाद्यवतारः स्याद्भावांशो गृह्यते यदा ।

95 व्यापारस्तदनुत्पत्तेरभावांशे जिघृक्षिते ॥

यच्चाभावाख्यं प्रमाणं तस्य प्रामाण्याभावाच्च तत्प्रमाणम् । तद्वि-
षयस्य कस्यचिदप्यभावात् । यस्तु प्रमाणपञ्चकविषयः स तु विधि-
रेव । तेनैव च प्रमेयत्वस्य व्याप्तत्वात् । सिद्धं प्रमेयत्वेन विधिरेव
तत्त्वम् । यत्तु न विधिरूपं तन्न प्रमेयम् यथा खरविषाणम् । प्रमेयं चेदं
100 निखिलं वस्तुतत्त्वम् । तस्माद्विधिरूपमेव । अतो वा तत्सिद्धिः । ग्रामा-
रामादयः पदार्थाः प्रतिभासान्तःप्रविष्टाः । प्रतिभासमानत्वात् । यत्प्र-
तिभासते तत्प्रतिभासान्तःप्रविष्टं यथा प्रतिभासस्वरूपम् । प्रति-
भासन्ते च ग्रामारामादयः पदार्थाः । तस्मात्प्रतिभासान्तःप्रविष्टाः ॥
आगमोऽपि परमब्रह्मण एव प्रतिपादकः समुपलभ्यते । पुरुष एवेदं
105 सर्वं यद्भूतं यच्च भाव्यं उतामृतत्वस्येशानो यदभेनातिरोहति । यदे-
जाति यन्नैजाति । यद्दूरे यदन्तिके । यदन्तरस्य सर्वस्य यदुत सर्व-
स्यास्य बाह्यतः । इत्यादिः । श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः
अनुमन्तव्य इत्यादिवेदवाक्यैरपि तत्सिद्धेः । कृत्रिमेणाप्यागमेन
तस्यैव प्रतिपादनात् । उक्तं च ।

110 सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन ।

आरामं तस्य पश्यन्ति न तत्पश्यति कश्चन ॥

इति प्रमाणतस्तस्यैव सिद्धेः ॥ परमपुरुष एक एव तत्त्वम् । सकल-
भेदानां तद्विवर्तत्वात् । तथा हि सर्वे भावा ब्रह्मविवर्ताः । सत्त्वैकरूपे-
णान्वितत्वात् । यद्यद्रूपेणान्वितं तत्तदात्मकमेव यथा घटघटीशरावो-

115 दृष्टानादयो मृदूपेणैकेनान्विता मृद्विवर्ताः । सत्त्वैकरूपेणान्वितं च सकलं वस्तु । इति सिद्धं ब्रह्मविवर्तत्वं निखिलभेदानामिति ॥

तदेतत्सर्वं मदिरारसास्वादगद्गदोद्गदितमिवाभासते । विचारासह-
त्वात् । सर्वं हि वस्तु प्रमाणसिद्धं न तु बाह्यमात्रेण । अद्वैतमते च प्रमाण-
मेव नास्ति । तत्सद्भावे द्वैतप्रसङ्गात् । अद्वैतसाधकस्य प्रमाणस्य द्विती-

120 यस्य सद्भावात् । अथ मतं लोकप्रत्यायनाय तदपेक्षया प्रमाणमप्य-
भ्युपगम्यते । तदसत् । त्वन्मते लोकस्यैवासंभवात् । एकस्यैव नित्य-
निरंशस्य परब्रह्मण एव सत्त्वात् ॥ अथास्तु यथाकार्यचित्प्रमाणमपि ।
तर्त्तिकं प्रत्यक्षमनुमानमागमो वा तत्साधकं प्रमाणमुरीक्रियते ।
न तावत्प्रत्यक्षम् । तस्य समस्तवस्तुजातगतभेदस्यैव प्रकाशकत्वात् ।

125 आबालगोपालं तस्यैव प्रतिभासनात् । यच्च निर्विकल्पकं प्रत्यक्षं
तदावेदकमित्युक्तं तदपि न सम्यक् । तस्य प्रामाण्यानभ्युपगमात् ।
सर्वस्यापि प्रमाणतत्त्वस्य व्यवसायात्मकस्यैव विसंवादकत्वेन प्रामा-
ण्योपपत्तेः । सविकल्पकेन तु प्रत्यक्षेण प्रमाणभूतेनैकस्यैव विधिरूप-

स्य परब्रह्मणः स्वप्नेष्यप्रतिभासनात् । यदप्युक्तम् आहुर्विधात् प्रत्यक्ष-
180 मित्यादि तदपि न पेशलम् । प्रत्यक्षेण ह्यनुवृत्तन्यावृत्ताक्षरात्मक-
वस्तुन एव प्रकाशनात् । एतच्च प्रागेव क्षुण्णम् । न ह्यनुस्यूतमेकम-
स्वप्नं सत्तामात्रं विशेषनिरपेक्षं सामान्यं प्रतिभासते येन यदद्वैतं
तद्ब्रह्मणो रूपमित्याद्युक्तं शोभेत । विशेषनिरपेक्षस्य स्वरविषाण-
वदप्रतिभासनात् । तदुक्तम् ।

185 निर्विशेषं हि सामान्यं भवेत्स्वरविषाणवत् ।

सामान्यरहितत्वेन विशेषास्तद्भेदेव हि ॥

ततः सिद्धे सामान्यविशेषात्प्रत्यक्षेणैव प्रमाणविषये कुत एवैकस्य
परब्रह्मणः प्रमाणविषयत्वम् ॥ यच्च प्रमेयत्वादित्वादित्यनुमानमुक्तं
तदप्येतेनैवापास्तं बोद्धव्यम् । पक्षस्य प्रत्यक्षबाधितत्वेन हेतोः काष्ठा-

- 140 त्ययापदिष्टत्वात् । यच्च तत्सिद्धौ प्रतिभासमानत्वं साधनमुक्तं तदपि साधनाभासत्वेन न प्रकृतसाध्यसाधनायालम् । प्रतिभासमानत्वं हि निखिलभावानां स्वतः परतो वा । न तावत्स्वतः । घटपटमुकुटशकटादीनां स्वतः प्रतिभासमानत्वेनासिद्धेः । परतः प्रतिभासमानत्वं च परं विना नोपपद्यत इति । यच्च परमब्रह्मविवर्तवर्तित्वमवि-
 145 लभेदानामित्युक्तं तदप्यन्वेत्रन्वीयमानद्वयाविनाभावित्वेन पुरुषाद्वैतं प्रतिबध्नात्येव । न च घटादीनां चैतन्यान्वयोप्यस्ति । मृदाद्यन्वयस्यैव तत्र दर्शनात् । ततो न किञ्चिदेतदपि । अतोऽनुमानादपि न तत्सिद्धिः । किं च पक्षहेतुदृष्टान्ता अनुमानोपायभूताः परस्परं भिन्ना अभिन्ना वा । भेदे द्वैतसिद्धिः । अभेदे त्वेकरूपतापत्तिः । तत्कथमे-
 150 तेभ्योऽनुमानमात्मानमासादयति । यदि च हेतुमन्तरेणापि साध्यसिद्धिः स्यात्तर्हि द्वैतस्यापि वाङ्मात्रतः कथं न सिद्धिः । तदुक्तम् ।

हेतोरद्वैतसिद्धिश्चेद् द्वैतं स्याद्धेतुसाध्ययोः ।

हेतुना चेद्विना सिद्धिर्द्वैतं वाङ्मात्रतो न किम् ॥

- पुरुष प्रवेदं सर्वमित्यादेः सर्वं वै खल्विदं ब्रह्मेत्यादेश्चागमा-
 155 दपि न तत्सिद्धिः । तस्यापि द्वैताविनाभावित्वेन अद्वैतं प्रति प्रामाण्यासंभवात् । वाच्यवाचकभावलक्षणस्य द्वैतस्यैव तत्रापि दर्शनात् । तदुक्तम् ।

कर्मद्वैतं फलद्वैतं लोकद्वैतं विरुध्यते ।

विद्याऽविद्याद्वयं न स्यान्नन्वमोक्षद्वयं तथा ॥

- 160 ततः कथमागमादपि तत्सिद्धिः ॥ ततो न पुरुषाद्वैतलक्षणमेकमेव प्रमाणस्य विषयः । इति सुव्यवस्थितः प्रपञ्चः । इति कान्यार्थः ॥ १३ ॥

अथ स्वाभिमतसामान्यविशेषोभयात्मकवाच्यवाचकभावसम-
र्धनपुरःसरं तीर्थान्तरीयप्रकल्पिततदेकान्तगोचरवाच्यवाचकभाव-
निरासद्वारेण तेषां प्रतिभावैभवाभावमाह ।

अनेकमेकात्मकमेव वाच्यं

द्वयात्मकं वाचकमप्यवश्यम् ।

अतोऽन्यथा वाचकवाच्यकृता-

वतावकानां प्रतिभाप्रमादः ॥ १४ ॥

वाच्यमभिधेयं चेतनमचेतनं वस्तु । एवकारस्याप्यर्थत्वात् । सा-
मान्यरूपतया एकात्मकमपि व्यक्तिभेदेनानेकम् अनेकरूपम् । अथ
वाऽनेकरूपमप्येकात्मकमन्योन्यसंबलितत्वात् इत्थमपि व्याख्याने
न दोषः । तथा वाचकमभिधायकं शब्दरूपं तदप्यवश्यं निश्चितं
द्वयात्मकम् । सामान्यविशेषोभयात्मकत्वात् । एकानेकात्मकमित्यर्थः ।
उभयत्र वाच्यलिङ्गत्वेऽप्यव्यक्तत्वात्पुंसकत्वम् । अवश्यमिति पदं
10 वाच्यवाचकयोरुभयोरप्येकानेकात्मकत्वं निश्चिन्वत्तदेकान्तं व्यव-
च्छिनत्ति । अत उपदर्शितप्रकारादन्यथा सामान्यविशेषैकान्तरूपेण
प्रकारेण । वाचकवाच्यकृत्सौ वाच्यवाचकभावकल्पनायाम् । अताव-
कानाम् अत्वदीयानाम् अन्ययूथ्यानाम् । प्रतिभाप्रमादः प्रज्ञास्व-
लितम् । इत्यक्षरार्थः ॥ अत्र चाल्पस्वरत्वेन वाच्यपदस्य प्राग्निपाते
15 प्राप्तेऽपि यदादौ वाचकग्रहणं तत्प्रायोऽर्थप्रतिपादनस्य शब्दाधीनत्वेन
वाचकस्यार्च्यत्वज्ञापनार्थम् । तथा च शाब्दिकाः ।

न सोस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमाहते ।

अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥

इति ॥

20 भावार्थस्त्वेवम् । एके तीर्थिकाः सामान्यरूपमेव वाच्यतया अभ्युपग-

च्छन्ति । ते च द्रव्यास्तिकनयानुपातिनो मीमांसकभेदाद्वैतवादिनः
 सांख्याश्च । केचिच्च विशेषरूपमेव वाच्यं निर्वचन्ति । ते च पर्यायास्ति-
 कनयानुसारिणः सौगताः । अपरे च परस्परनिरपेक्षपदार्थपृथग्भूत-
 सामान्यविशेषयुक्तं वस्तु वाच्यत्वेन निश्चिन्वते । ते च नैगमनयानुगा-
 25 भिनः काणादा आक्षपादाश्च । एतच्च पक्षत्रयमपि किञ्चिच्चर्च्यते ॥ तथा
 हि संग्रहनयावलम्बिनो वादिनः प्रतिपादयन्ति । सामान्यमेव तत्त्वम् ।
 ततः पृथग्भूतानां विशेषाणामदर्शनात् । तथा सर्वमेकम् । अविशेषेण
 सदितिज्ञानाभिधानानुवृत्तिलिङ्गानुमितसत्ताकत्वात् । तथा द्रव्य-
 त्वमेव तत्त्वम् । ततोर्थान्तरभूतानां धर्माधर्माकाशकालपुद्गलजीवद्र-
 80 व्याणामनुपलब्धेः । किं च यैः सामान्यात्पृथग्भूता अन्यान्यव्यावृ-
 त्त्यात्मका विशेषाः कल्प्यन्ते तेषु विशेषत्वं विद्यते न वा । नो चेन्मिः
 स्वभावतामसङ्गः । स्वरूपस्यैवाभावात् । अस्ति चेत्तर्हि तदेव सामा-
 न्यम् । यतः समानानां भावः सामान्यम् । विशेषरूपतया च सर्वेषां
 तेषामविशेषेण प्रतीतिः सिद्धैव । अपि च विशेषाणां व्यावृत्तिप्रत्यय-
 85 हेतुत्वं लक्षणम् । व्यावृत्तिप्रत्यय एव विचार्यमाणो न घटते । व्यावृत्ति-
 र्हि विवक्षितपदार्थे इतरपदार्थप्रतिषेधः । विवक्षितपदार्थश्च स्वस्वरूप-
 व्यवस्थापनमात्रपर्यवसायी कथं पदार्थान्तरप्रतिषेधे प्रगल्भते । न च
 स्वरूपसत्त्वादन्त्यत्तत्र किमपि येन तन्निषेधः प्रवर्तते । तत्र च व्यावृ-
 त्तौ क्रियमाणायां स्वात्मव्यतिरिक्तविश्वत्रयवर्तिनोऽतीतवर्तमाना-
 40 नागताः पदार्थास्तस्माद्व्यावर्तनीयाः । ते च नाज्ञातस्वरूपा व्याव-
 र्तीयितुं शक्याः । ततश्चैकस्यापि विशेषस्य परिज्ञाने प्रमातुः सर्वज्ञत्वं
 स्यात् । न चैतत्प्रातीतिकं यौक्तिकं वा । व्यावृत्तिश्च निषेधः । स
 चाभावरूपत्वाच्चुच्छः कथं प्रतीतिगोचरमञ्जाति । खपुण्यवत् । तथा
 येभ्यो व्यावृत्तिस्ते असद्रूपा सद्रूपा वा । असद्रूपाश्चेत्तर्हि खराविषाणा-
 45 त्किं न व्यावृत्तिः । सद्रूपाश्चेत्सामान्यमेव । या चेयं व्यावृत्तिर्विशेषैः

क्रियते सा सर्वाष्टु विशेषव्यक्तिष्वेका अनेका वा । अनेका चेत्तस्या
 अपि विशेषत्वापात्तिः । अनेकरूपत्वैकजीवितत्वाद्विशेषाणाम् । ततश्च
 तस्या अपि विशेषत्वान्यथानुपपत्तेर्व्यावृत्त्या भाव्यम् । व्यावृत्तेरपि
 च व्यावृत्तौ विशेषाणामभाव एव स्यात् । तत्स्वरूपभूताया व्यावृत्तेः
 50 प्रतिषिद्धत्वात् । अनवस्थापाताच्च । एका चेत्सामान्यमेव संग्रान्त-
 रेण प्रतिपन्नं स्यात् । अनुवृत्तिमित्यलक्षणाव्यभिचारात् । किं चामी
 विशेषाः सामान्यादभिन्ना अभिन्ना वा । भिन्नाश्चेन्मण्डकजटाभारानु-
 काराः । अभिन्नार्थाश्चेत्तदेव तत्स्वरूपवत् । इति सामान्यैकान्तवादः ॥
 पर्यायिनयान्वयिनस्तु भाषन्ते । विविक्ताः क्षणक्षयिणो विशेषा एव
 55 परमार्थाः । ततो विष्वग्भूतस्य सामान्यस्याप्रतीयमानत्वात् । न हि
 गवादिव्यक्त्यनुभवकाले वर्णसंस्थानात्मकव्यक्तिरूपमपहायान्य-
 त्किंचिदेकमनुयायि प्रतिभासते । तादृशस्यानुभवाभावात् । तथा च
 पठन्ति ।

एतासु पञ्चस्ववभासिनीषु प्रत्यक्षबोधे स्फुटमङ्गुलीषु ।

60 साधारणं रूपमवेक्षते यः शृङ्गं शिरस्यात्मन ईक्षते सः ॥

एकाकारपरामर्शमत्ययस्तु स्वहेतुदत्तशक्तिभ्य एवोत्पद्यत इति न
 तेन सामान्यसाधनं न्याय्यम् । किं च यदिदं सामान्यं परिकल्प्यते
 तदेकमनेकं वा । एकमपि सर्वगतमसर्वगतं वा । सर्वगतं चेत्किं न
 व्यक्त्यन्तरालेषूपलभ्यते । सर्वगतैकत्वाभ्युपगमे च तस्य यथा
 65 गोत्वं सामान्यं गोव्यक्तीः क्रोडीकरोति एवं किं न घटपटादिव्य-
 क्तीरपि । अविशेषात् । असर्वगतं चेद्विशेषरूपापत्तिरभ्युपगमबाधश्च ।
 अथानेकम् गोत्वाश्चत्वघटत्वपटत्वादिभेदभिन्नत्वात् तर्हि विशेषा
 एव स्वीकृताः । अन्योन्यव्यावृत्तिहेतुत्वात् । न हि यद्गोत्वं तदश्वत्वा-
 त्यक्यमिति । अर्थक्रियाकारित्वं च वस्तुनो लक्षणम् । तच्च विशेषेष्वेक-

- 70 स्फुटं प्रतीयते । न हि सामान्येन काचिदर्थक्रिया क्रियते । तस्य निष्क्रियत्वात् । वाहदौहादिकास्वर्थक्रियास्तु विशेषाणामेवोपयोगात् । तथेदं सामान्यं विशेषेभ्यो भिन्नमभिन्नं वा । भिन्नं चेदवस्तु । विशेष-विश्लेषेणार्थक्रियाकारित्वाभावात् । अभिन्नं चेद्विशेषा एव तत्स्वरूपवत् । इति विशेषैकान्तवादः ॥ नैगमनयानुगामिनस्त्वाहुः ।
- 75 स्वतन्त्रौ सामान्यविशेषौ । तथैव प्रमाणेन प्रतीतत्वात् । तथा हि सामान्यविशेषावत्यन्तं भिन्नौ । विरुद्धधर्माध्यासितत्वात् । यावेवं तावेवं यथा पाथःपावकौ । तथा चैतौ । तस्मात्तथा । सामान्यं हि गोत्वादिं सर्वगतं तद्विपरीताश्च शबलशावलेयादयो विशेषाः । ततः कथमेषामैक्यं युक्तम् । न सामान्यास्पृथग्विशेषस्योपलम्भ इति चेत्
- 80 कथं तर्हि तस्योपलम्भ इति वाच्यम् । सामान्यव्याप्तस्येति चेत् न तर्हि स विशेषोपलम्भः । सामान्यस्यापि तेन ग्रहणात् । ततश्च तेन बोधेन विविक्तविशेषग्रहणाभावात् तद्वाचकं ध्वनिं तत्साध्यं च व्यवहारं न प्रवर्तयेत्प्रमाता । न चैतदास्ति । विशेषाभिधानव्यवहारयोः प्रवृत्ति-दर्शनात् । तस्माद्विशेषमभिलषता तत्र च व्यवहारं प्रवर्तयता तद्वा-
- 85 हको बोधो विविक्तोभ्युपगन्तव्यः । एवं सामान्यस्थाने विशेषशब्दं विशेषस्थाने च सामान्यशब्दं प्रयुञ्जानेन सामान्येपि तद्वाहके बोधो विविक्तोद्गीकर्तव्यः । तस्मात्स्वस्वग्राहिणि ज्ञाने पृथक्प्रति-भासमानत्वाद्वावपीतरेतरविशकलितौ । ततो न सामान्यविशेषा-त्मकत्वं वस्तुतो घटते । इति स्वतन्त्रसामान्यविशेषवादः ॥
- 90 तदेतत्प्रसन्नयमपि न समते सोदम् । प्रमाणबाधितत्वात् । सामान्य-विशेषोभयात्मकस्यैव वस्तुनो निर्विगानमनुभूयमानत्वात् । वस्तुनो हि लक्षणमर्थक्रियाकारित्वम् । तच्चानेकान्तवाद एवाविकलं कलय-न्ति परीक्षकाः । तथा हि यथा गौरित्युक्तं खुरककुत्सास्त्रालाङ्गूलवि-पाणाद्यवयवसंपन्नं वस्तुस्वरूपं सर्वव्यक्त्यनुयायि प्रतीयते तथा महि-

- १५ व्यादिव्याहृत्तिरपि प्रतीयते । यत्रापि च शबला गौरित्युच्यते तत्रापि यथा विशेषप्रतिभासस्तथा गोत्वप्रतिभासोपि स्फुट एव । शबलेति-
केवलविशेषणोच्चारणेपि अर्थात्मकरणाद्वा गोत्वमनुवर्त्तते । अपि च
शबलत्वमपि नानारूपम् । तथा दर्शनात् । ततो वक्त्रा शबलेत्युक्ते क्रो-
डीकृतसकलशबलसामान्यं विवक्षितगोव्यक्तिगतमेव शबलत्वं व्यव-
स्थाप्यते । तदेवमावालगोपालं प्रतीतिप्रसिद्धेपि वस्तुनः सामान्य-
विशेषात्मकत्वे तदुभयैकान्तवादः प्रलापमात्रम् । न हि क्वचित्कदा-
चित्केनचित्सामान्यं विशेषविनाकृतमनुभूयते विशेषा वा तद्विना-
कृताः । केवलं दुर्नयप्रभावितमतिव्यामोहवशादेकमपलप्याऽन्यतरङ्ग-
वस्थापयन्ति बालिशाः । सोयमन्धगजन्यायः ॥ येषि च तदेकान्त-
पक्षोपनिपातिनः प्राशुक्ता दोषास्तेपि अनेकान्तवादमचण्डमुद्गरजर्ज-
रितत्वाभोच्छ्वसितुमपि क्षमाः ॥ स्वतन्त्रसामान्यविशेषवादिनस्त्वेवं
प्रतिक्षेप्याः । सामान्यं प्रतिव्यक्ति कथंचिद्विभक्तम् । कथंचिदभिन्नम् ।
कथंचित्तदात्मकत्वाद् । विसदृशपरिणामवत् । यथैव हि काचिद्व्य-
क्तिरूपलभ्यमानाद्व्यक्त्यन्तराद्विशिष्टा विसदृशपरिणामदर्शनादव-
तिष्ठते तथा सदृशपरिणामात्मकसामान्यदर्शनात्समानेति । तेन समा-
नो गौरयम् । सोऽनेन समान इति प्रतीतेः । न चास्य व्यक्तिस्वरूपाद-
भिन्नत्वात्सामान्यरूपताव्याघातः । यतो रूपादीनामपि व्यक्तिस्वरू-
पादभिन्नत्वमस्ति न चैतेषां गुणरूपताव्याघातः । कथंचिद्व्यतिरेकस्तु
रूपादीनामिव सदृशपरिणामस्याप्यस्त्येव । पृथग्यपदेशादिभाक्त्वात् ।
विशेषा अपि नैकान्तेन सामान्यात्पृथग्भवितुमर्हन्ति । यतो यदि सा-
मान्यं सर्वगतं सिद्धं भवेत् तदा तेषामसर्वगतत्वेन ततो विरुद्धधर्मा-
ध्यासः स्यात् । न च तस्य तत्सिद्धम् । प्राशुक्त्युक्त्या निराकृतत्वात् ।
सामान्यस्य विशेषाणां च कथंचित्परस्पराव्यतिरेकेणैकानेकरूप-
तया व्यवस्थितत्वात् । विशेषेभ्योऽव्यतिरिक्तत्वाद्धि सामान्यमप्य-

20 नेकमिष्यते सामान्यानु विमेषाणामन्यतिरेकात्तेष्वेकरूपा इति ॥
 एकत्वं च सामान्यस्य संग्रहनयार्पणात्सर्वत्र विज्ञेयम् । प्रमाणार्पणा-
 त्तस्य कथंचिद्विरुद्धधर्माध्यासितत्वम् । सदृशपरिणामरूपस्य विसद-
 शपरिणामवत् कथंचित्प्रतिव्यक्ति भेदात् । एवं चासिद्धं सामान्यवि-
 शेषयोः सर्वथाविरुद्धधर्माध्यासितत्वम् । कथंचिद्विरुद्धधर्माध्यासित-
 125 त्वं चेद्विवक्षितं तदास्मत्कनाप्रवेगः । कथंचिद्विरुद्धधर्माध्यासस्य कथं-
 चिद्वेदाविनाभूतत्वात् । पाथःपावकदृष्टान्तोपि साध्यसाधनविकलः ।
 तयोरपि कथंचिदेव विरुद्धधर्माध्यासितत्वेन भिन्नत्वेन च स्वीकर-
 णात् । पयस्त्वपावकत्वादिना हि तयोर्विरुद्धधर्माध्यासो भेदश्च । द्रव्य-
 त्वादिना पुनस्तद्वैपरीत्यमिति । तथा च कथं न सामान्यविशेषात्म-
 180 कत्वं वस्तुनो घटत इति ॥ ततः सुप्कृतं वाच्यमेकमनेकरूपमिति ॥

एवं वाचकमपि शब्दाख्यं द्रयात्मकम् सामान्यविशेषात्मकम् ।
 सर्वशब्दव्यक्तिष्वनुयायि शब्दत्वमेकं शाङ्खशाङ्गीतीत्रमन्दोदात्तानु-
 दात्तस्वरितादिविशेषभेदादनेकम् । शब्दस्य हि सामान्यविशेषात्म-
 कत्वं पौद्गलिकत्वाद्व्यक्तमेव । तथाहि पौद्गलिकः शब्दः । इन्द्रियार्थ-
 185 त्वात् । रूपादिवत् । यच्चास्य पौद्गलिकत्वनिषेधाय स्पर्शशून्याश्रयत्वात्
 अतिनिविडप्रदेने प्रवेगनिर्गमयोरप्रतिधातात् पूर्वं पञ्चाच्चावयवानुप-
 लब्धेः सूक्ष्ममूर्तद्रव्यान्तराप्तेरकत्वात् गगनगुणत्वाच्चेति पञ्चहेतवो
 यौगैरुपन्यस्तास्ते हेत्वाभासाः । तथा हि शब्दपर्यायस्याश्रयो भाषा-
 वर्णान न पुनराकाशम् । तत्र च स्पर्शो निर्णायक एव । यथा शब्दा-
 140 श्रयः स्पर्शवान् । अनुवातप्रतिवातयोर्विमृष्टनिकटशरीरिणोपलभ्य-
 मानानुपलभ्यमानेन्द्रियार्थत्वात् । तथाविधगन्धाधारद्रव्यपरमाणु-
 वत् । इत्यसिद्धः प्रथमः । द्वितीयस्तु गन्धद्रव्येण व्यभिचारादनैका-
 न्तिकः । वर्त्यमानजात्यकस्तूरिकादिगन्धद्रव्यं हि पिहितद्वारापवरक-
 स्यान्तर्विशति वहिश्च निर्याति न चापौद्गलिकम् । अथ तत्र सूक्ष्मरन्ध्र-

- 145 संभवान्नातिनिषिद्धत्वमतस्तत्र तत्प्रवेशनिष्क्रमौ । कथमन्यथोद्घा-
 दितद्वारावस्थायामिव न तदेकार्णवत्वम् । सवथा नारन्ध्रे तु प्रदेशे
 न तयोः संभव इति चेत् तर्हि शब्देऽप्येतत्समानमित्यसिद्धो हेतुः ।
 तृतीयस्तु तद्विल्लितोल्कादिभिरनैकान्तिकः । चतुर्थोऽपि तथैव । गन्ध-
 द्रव्यविशेषसूक्ष्मरजोधूमादिभिर्व्यभिचारात् । न हि गन्धद्रव्यादिक-
 150 मपि नासायां निविशमानं तद्विवरद्वारदेशोद्भिन्नश्मश्रुभेरकं दृश्यते ।
 पञ्चमः पुनरसिद्धः । तथाहि न गगनगुणः शब्दः । अस्मदादिमत्यस-
 त्वात् । रूपादिवत् । इति सिद्धः पौद्गलिकात्वात्सामान्यविशेषात्मकः
 शब्द इति ॥ न च वाच्यम् आत्मन्यपौद्गलिकेऽपि कथं सामान्यविशेषा-
 त्मकत्वं निर्विवादमनुभूयत इति । यतः संसार्यात्मनः प्रतिप्रदेशम-
 155 नन्तानन्तकर्मपरमाणुभिः सह वद्वितापितघनकुट्टितनिर्विभाग-
 पिण्डीभूतसूचीकलापवत् लोलीभावमापन्नस्य कथंचित्पौद्गलिकत्वा-
 भ्यनुज्ञानादिति । यद्यपि स्याद्वादवादिनां पौद्गलिकमपौद्गलिकं
 च सर्वं वस्तु सामान्यविशेषात्मकं तथाप्यपौद्गलिकेषु धर्माधर्मा-
 काशकालेषु तदात्मकत्वमवगृह्णां न तथाप्रतीतिविषयमायातीति
 160 पौद्गलिकेषु पुनस्तत्साध्यमानं तेषां सुश्रद्धानमित्यप्रस्तुतमपि
 शब्दस्य पौद्गलिकत्वमत्र सामान्यविशेषात्मकत्वसाधनायोपन्य-
 स्तमिति । अत्रापि नित्यशब्दवादिसंमतः शब्दैकत्वैकान्तोऽनित्य-
 शब्दवाद्यभिमतः शब्दानैकत्वैकान्तश्च प्राग्दर्शितदिशा प्रतिक्षेप्यः ।
 अथवा वाच्यस्य घटादेरर्थस्य सामान्यविशेषात्मकत्वे तद्वाचकस्य
 165 ध्वनेरपि तत्त्वम् । शब्दार्थयोः कथंचित्तादात्म्याभ्युपगमात् । यदाहु-
 र्भद्रबाहुस्वामिपादाः ।

अभिहाणं अभिहेयाउ होइ भिण्णं अभिण्णं च ।

खुरअग्गिमोयगुच्चारणम्मि जम्हा उ वयणसवणार्ण ॥

नवि छेओ नवि दाहो न पूरणं तेण भिण्णं तु ।

- 170 जम्हा य मोयगुच्चारणम्मि तत्थेव पच्चओ होइ ॥
न य होइ स अबत्थे तेण अभिन्नं तदत्थाओ ।

एतेन

विकल्पयोनयः शब्दा विकल्पाः शब्दयोनयः ।
कार्यकारणता तेषां नार्थं शब्दाः स्पृशन्त्यपि ॥

- 175 इति प्रत्युक्तम् । अर्थाभिधानप्रत्ययास्तुल्यनामधेया इति वचनात् । शब्दस्य ह्येतदेव तत्त्वं यदभिधेयं याथात्म्येनासौ प्रतिपादयति । स च तत्तथाप्रतिपादयन् वाच्यस्वरूपपरिणामपरिणत एव वक्तुं शक्नो नान्यथा । अतिप्रसङ्गात् । घटाभिधानकाले पटाद्यभिधानस्य प्राप्तेरिति ॥

- 180 अथवा भङ्ग्यन्तरेण सकलं काव्यमिदं व्याख्यायते । वाच्यं वस्तु घटादिकम् । एकात्मकमेव एकरूपमेव सत् अनेकम् अनेकस्वरूपम् । अयमर्थः । प्रमाता तावत्प्रमेयं लक्षणेन निश्चिनोति । तच्च सजातीयविजातीयव्यवच्छेदादात्मलभं लभते । यथा घटस्य सजातीया मृन्मयपदार्था विजातीयाश्च पटादयः । तेषां व्यवच्छेद-
185 स्तल्लक्षणम् । पृथुबुधोदराद्याकारः कम्बुग्रीवो जलधारणादिक्रिया-
समर्थः पदार्थविशेषो घट इत्युच्यते । तेषां च सजातीयानां स्वरूपं तत्र बुद्धयारोप्य व्यवच्छिद्यते । अन्यथा प्रतिनियततत्स्वरूप-
परिच्छेदानुपपत्तेः । सर्वभावानां हि भावाभावात्मकं स्वरूपम् ।
एकान्तभावात्मकत्वे वस्तुनो वैस्वरूप्यं स्यात् । एकान्तभावात्म-
190 कत्वे च निःस्वभावता स्यात् । तस्मात्स्वरूपेण सत्त्वात्पररूपेण चासत्त्वाद्भावाभावात्मकं वस्तु । यदाह ।

सर्वमस्ति स्वरूपेण पररूपेण नास्ति च ।

अन्यथा सर्वसत्त्वं स्यात्स्वरूपस्याप्यसंभवः ॥

ततश्चैकास्मिन् घटे सर्वेषां घटव्यतिरिक्तपदार्थानामभावरूपेण दृत्तेर-

195 नेकात्मकत्वं घटस्य सूत्रपादम् । एवं चैकास्मिन्नर्थे ज्ञाते सर्वेषाम-
र्थानां ज्ञानम् । सर्वपदार्थपरिच्छेदमन्तरं तन्निषेधात्मन एकस्य
वस्तुनो विविक्ततया परिच्छेदासंभवात् । आगमोप्येवमेव व्यवस्थितः ।

जे एगं जाणइ से सव्वं जाणइ । जे सव्वं जाणइ से एगं जाणइ ।

तथा

- 200 एको भावः सर्वथा येन दृष्टः सर्वे भावाः सर्वथा तेन दृष्टाः ।
सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टा एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः ॥
ये तु सौगताः परासत्त्वं नाङ्गीकुर्वते तेषां घटादेः सर्वात्मकत्व-
प्रसङ्गः । तथा हि यथा घटस्य स्वरूपादिनापि सत्त्वं तथा यदि पररू-
पादिनापि स्यात् तथा च सति स्वरूपादिसत्त्ववत्पररूपादिसत्त्वप्र-
सङ्गेः कथं न सर्वात्मकत्वं भवेत् । परासत्त्वेन तु प्रतिनियतोऽसौ
205 सिध्यति । अथ न नाम नास्ति परासत्त्वं किं तु स्वसत्त्वमेव तादि-
ति चेत् अहो वैदग्ध्यम् । न खलु यदेव सत्त्वं तदेवासत्त्वं भवितुमर्हति ।
विधिप्रतिषेधरूपतया विरुद्धधर्माध्यासेनानयोरैक्यायोगात् । अथ
युष्मत्पक्षेऽप्येवं विरोधस्तदवस्थ एवेति चेत् अहो वाचाटता देवानां
210 मियस्य । न हि वर्यं येनैव प्रकारेण सत्त्वं तेनैवासत्त्वं येनैवासत्त्वं
तेनैव सत्त्वमभ्युपेयम् किं तु स्वरूपद्रव्यक्षेत्रकालभावैः सत्त्वं पर-
रूपद्रव्यक्षेत्रकालभावैस्त्वसत्त्वम् तदा क्व विरोधावकाशः । यौगास्तु
प्रगल्भन्ते सर्वथापृथग्भूतपरस्परभावाभ्युपगममात्रेणैव पदार्थ-
प्रतिनियमसिद्धेः किं तेषामसत्त्वात्मकत्वकल्पनयेति । तदसद् । यदा
215 हि पटाद्यभावरूपो घटो न भवति तदा घटो घटादिरेव स्यात् यथा
च घटाभावाद्विन्नत्वाद् घटस्य घटरूपता तथा पटादेरपि स्याद् ।
घटाभावाद्विन्नत्वादेव । इत्यलं विस्तरेण ॥ एवं वाचकमपि शब्दरूपं
द्वयात्मकम् । एकात्मकमपि सदनेकमित्यर्थः । यथोक्तन्यायेन शब्द-
स्यापि भावाभावात्मकत्वात् । अथ वा एकविषयस्यापि वाचक-

- 220 स्यानेकविषयत्वोपपत्तेः । यथा किल घटशब्दः संकेतवशात्पृथु-
बुधोदराद्याकारवति पदार्थे प्रवर्तते वाचकतया तथा देशकाला-
द्यपेक्षया तद्वशादेव पदार्थान्तरेष्वपि च तथा प्रवर्तमानः केन
वर्त्यते । भवन्ति हि वक्तारो योगिनः शरीरं प्रति घट इति । संके-
तानां पुरुषेच्छाधीनतयाऽनियतत्वात् । तथा चौरशब्दोन्यत्र तस्करे
- 225 रूढोपि दाक्षिणात्यानामोदने प्रसिद्धः । यथा च कुमारशब्दः पूर्व-
देशे आश्विनमासे रूढः । एवं कर्कटशब्दादयोपि तत्तद्देशापेक्षया
योन्यादिवाचका ज्ञेयाः । कालापेक्षया पुनर्यथा जैनानां प्राय-
श्चित्तविधौ धृतिश्रद्धासंहननादिमति प्राचीनकाले षड्गुरुशब्देन
शतमशीत्यधिकमुपवासानामुच्यते स्म सांप्रतकाले तु तद्विपरीते
- 280 तेनैव षड्गुरुशब्देनोपवासत्रयमेव संकेत्यते जीतकल्पव्यवहारा-
नुसारात् । शास्त्रापेक्षया तु यथा पुराणेषु द्वादशीशब्देनैकादशी
त्रिपुराणवे चालिशब्देन मदिराभिषक्तं मैथुनशब्देन मधुस-
र्षिषोर्ग्रहणमित्यादि । न चैवं सङ्केतस्यैवार्थप्रत्यायने प्राधान्यम् ।
स्वाभाविकसामर्थ्यसाचिष्यादेव तस्य तत्र प्रवृत्तेः । सर्वशब्दानां
- 285 सर्वार्थप्रत्यायनशक्तियुक्तत्वाद्यत्र च देशकालादौ पदार्थप्रतिपादन-
शक्तिसहकारी सङ्केतस्तत्र तमर्थं प्रतिपादयति । तथा च निर्जित-
दुर्जयपरप्रवादाः श्रीदेवसूरिपादाः । स्वाभाविकसामर्थ्यसमया-
भ्यामर्थबोधनिबन्धनं शब्दः । अत्र शक्तिपदार्थसमर्थनं ग्रन्थान्तरा-
दवसेयम् ॥ अतोऽन्यथेत्यादि उच्यते पूर्ववत् । प्रतिभाप्रमादस्तु तेषां
- 240 सदसदेकान्ते वाच्यस्य प्रतिनियतार्थविषयत्वे च वाचकस्योक्त-
युक्त्या दोषसद्भावाद व्यवहारानुपपत्तेः ॥ तदयं समुदायार्थः ।
सामान्यविशेषात्मकस्य भावाभावात्मकस्य च वस्तुनः सामान्यविशे-
षात्मको भावाभावात्मकश्च ध्वनिर्वाचक इति । अन्यथा प्रकारान्तरेः
पुनर्वाच्यवाचकभावव्यवस्थामातिष्ठमानानां प्रतिभैव प्रमाद्यति न

245 तु तद्वर्णितयो युक्तिस्पर्शमात्रमपि सहन्ते । कानि तानि वाच्य-
वाचकभावप्रकारान्तराणि परवादिनामिति चेदेते द्वयः । अपोह
एव शब्दार्थ इत्येके ।

अपोहः शब्दलिङ्गाभ्यां न वस्तुविधिनोच्यते ॥

इति वचनात् । अपरे च सामान्यमात्रमेव शब्दानां गोचरः ।
250 तस्य क्वचित्प्रतिपन्नस्यैकरूपतया सर्वत्र संकेतविषयतोपपत्तेः ।
न पुनर्विशेषाः । तेषामानन्त्यतः कात्स्न्येनोपलब्धुमशक्यतया तद्वि-
षयतानुपपत्तेः । विधिवादिनस्तु विधिरेव वाक्यार्थोऽप्रवृत्तप्रवर्तन-
स्वभावत्वात्तस्येत्याचक्षते । विधिरपि तत्तद्वादिविप्रतिपत्त्याऽने-
कप्रकारः । तथाहि वाक्यरूपः शब्द एव प्रवर्तकत्वाद्विधिरित्येके ।
255 तद्व्यापारो भावनापरपर्यायो विधिरित्यन्ये । नियोग इत्यपरे ।
प्रैषादय इत्येके । तिरस्कृततदुपाधिप्रवर्तनामात्रमित्यन्ये । एवं फल-
तदभिलाषकर्मादयोपि वाच्याः । एतेषां निराकरणं सपूर्वोत्तरपक्षं
न्यायकुमुदचन्द्रादवसेयमिति काव्यार्थः ॥ १४ ॥

इदानीं सांख्याभिमतप्रकृतिपुरुषादितत्त्वानां विरोधावरुद्धत्वं
ख्यापयन् तद्वालिशताविलसितानामपरिमितत्वं दर्शयति ।

चिदर्थशून्या च जडा च बुद्धिः

शब्दादितन्मात्रजमम्बरादि ।

न बन्धमोक्षौ पुरुषस्य चेति

कियज्जडैर्न ग्रथितं विरोधि ॥ १५ ॥

चित् चैतन्यशक्तिरात्मस्वरूपभूता अर्थशून्या विषयपरिच्छेद-
विरहिता अर्थाध्यवसायस्य बुद्धिव्यापारत्वादित्येका कल्पना ।
5 बुद्धिश्च महत्तत्त्वाख्या जडानवबोधरूपा इति द्वितीया । अम्बरादि
व्योमप्रभृति भूतपञ्चकं शब्दादितन्मात्रजम् शब्दादीनि पञ्चतन्मा-

त्राणि सूक्ष्मसंज्ञानि तेभ्यो जातमुत्पन्नं शब्दादितन्मात्रजम् इति
तृतीया । अत्र चशब्दो गम्यः । पुरुषस्य च प्रकृतिविकृत्यनात्मक-
स्यात्मनो न बन्धमोक्षौ किं तु प्रकृतेरेव । तथा च कापिलाः ।

10 तस्मान्न बध्यते नापि मुच्यते नापि संसरति कश्चित् ।

संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः ॥

तत्र बन्धः प्राकृतिकादिः । मोक्षः पञ्चविंशतितत्त्वज्ञानपूर्वकोऽपवर्ग
इति चतुर्थी । इतिशब्दस्य प्रकारार्थत्वादेवंप्रकारमन्यदपि ।
विरोधीति विरुद्धं पूर्वापरविरोधादिदोषाग्रातम् । जडैर्मूर्खैस्तत्त्वाव-
15 बोधविधुरभीः कापिलैः कियन्न ग्रथितं कियन्न स्वशास्त्रेषूपनि-
षदम् । कियदित्यसूयागर्भम् । तत्प्ररूपितविरुद्धार्थानामानन्त्येने-
यत्ताजनवधारणात् । इति संक्षेपार्थः ॥

व्यासार्थस्त्वयम् । सांख्यमते किल दुःखत्रयाभिहतस्य पुरु-
षस्य तदपघातहेतुतत्त्वजिज्ञासा उत्पद्यते । आध्यात्मिकमा-
20 धिदैविकमाधिभौतिकं चेति दुःखत्रयम् । तत्राध्यात्मिकं द्विविधं
शारीरं मानसं च । शारीरं वातपित्तश्लेष्मणां वैषम्यनिमित्तम् ।
मानसं कामक्रोधलोभमोहेर्ष्याविषयादर्शननिबन्धनम् । सर्वं चैत-
दान्तरोपायसाध्यत्वादाध्यात्मिकं दुःखम् । बाह्योपायसाध्यं दुःखं
द्वेधा आधिभौतिकमाधिदैविकं चेति । तत्राधिभौतिकं मानुषपशुपक्षि-
25 मृगसरीसृपस्थावरनिमित्तम् । आधिदैविकं यक्षराक्षसग्रहाद्यावेशहेतु-
कम् । अनेन दुःखत्रयेण रजःपरिणामभेदेन बुद्धिवर्तिना चेतनाशक्तेः
प्रतिकूलतयाऽभिसंबन्धः अभिघातः । तत्त्वानि च पञ्चविंशतिः ।
तद्यथा अव्यक्तमेकं महदहंकारपञ्चतन्मात्रैकादशेन्द्रियपञ्चमहाभूत-
भेदात् त्रयोविंशतिविधं व्यक्तं पुरुषश्चिद्रूप इति । तथा चेश्वरकृष्णः ।

30 मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥

प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकानां लाघवोपष्टम्भगौरवधर्माणां परस्पर-
 रोपकारिणां त्रयाणां गुणानां सत्त्वरजस्तमसा साम्यावस्था
 प्रकृतिः । प्रधानमव्यक्तमित्यनर्थान्तरम् । तच्चानादिमध्यान्तमनवयवं
 85 साधारणमशब्दमस्पर्शरूपरसगन्धमव्ययम् । प्रधानाद्बुद्धिर्महदि-
 त्यपरपर्यायोत्पद्यते । योऽयमध्यवसायो गवादिषु प्रतिपत्तिः एवमेतत्
 नान्यथा गौरेवायं नाश्वः स्थाणुरेष नायं पुरुष इत्येषा बुद्धिः । त-
 स्यास्त्वष्टौ रूपाणि धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यरूपाणि चत्वारि सात्त्विकानि
 अधर्मादीनि तु तत्प्रतिपक्षभूतानि चत्वारि तामसानि । बुद्धेर-
 40 हंकारः । स चाभिमानात्मकः । अहं शब्देऽहं स्पर्शेऽहं रूपेऽहं गन्धेऽ-
 हं रसेऽहं स्वामी अहमीश्वरः असौ मया इतः ससत्त्वोहमस्यं हनि-
 ष्यामि इत्यादिप्रत्ययरूपः । तस्मात्पञ्चतन्मात्राणि शब्दतन्मात्रादी-
 न्यविशेषरूपाणि सूक्ष्मपर्यायवाच्यानि । शब्दतन्मात्रादि शब्द
 एवोपलभ्यते न पुनरुदात्ताजुदात्तस्वरितकम्पितषड्जादिभेदाः । ष-
 45 ष्वादिदयः शब्दविशेषादुपलभ्यन्ते । एवं स्पर्शरूपरसगन्धतन्मात्रे-
 ष्वपि योजनीयमिति । तत एव चाहङ्कारादेकादशेन्द्रियाणि च । तत्र
 चक्षुः श्रोत्रं घ्राणं रसनं त्वगिति पञ्चबुद्धीन्द्रियाणि बाक्पाणिपाद-
 पायूपस्थाः पञ्च कर्मेन्द्रियाणि एकादशं मन इति । पञ्चतन्मात्रे-
 भ्यश्च पञ्चमहाभूतानि उत्पद्यन्ते । तद्यथा शब्दतन्मात्रादाकाशं
 50 शब्दगुणं शब्दतन्मात्रसहितात्स्पर्शतन्मात्राद्वायुः शब्दस्पर्शगुणः
 शब्दस्पर्शतन्मात्रसहितद्रूपतन्मात्राचेजः शब्दस्पर्शरूपगुणं शब्द-
 स्पर्शरूपतन्मात्रसहिताद्रसतन्मात्रादापः शब्दस्पर्शरूपरसगुणाः शब्द-
 स्पर्शरूपरसतन्मात्रसहितान्नतन्मात्राद् शब्दस्पर्शरूपरसगन्धगुणा
 बृह्मी जायत इति । पुरुषस्तु—

55 असूक्ष्मेतनो भोगी नित्यः सर्वगतोऽक्रियः ।

अकर्ता निर्गुणः सूक्ष्म आत्मा कापिलदर्शने ॥

इति । अन्धपङ्क्तुवत् प्रकृतिपुरुषयोः संयोगः । चिच्छक्तिश्च
 विषयपरिच्छेदशून्या । यत इन्द्रियद्वारेण मुखदुःखादयो विषया
 बुद्धौ प्रतिसंक्रामन्ति बुद्धिश्चोभयमुखदर्पणाकारा ततस्तस्यां चैत-
 60 न्यशक्तिः प्रतिबिम्बते । ततः मुख्यहं दुःख्यहम् इत्युपचारः । आत्मा
 हि स्वं बुद्धेरव्यतिरिक्तमभिमन्यते । आह च पतञ्जलिः । शुद्धोपि
 पुरुषः प्रत्ययं बौद्धमनुपश्यति तमनुपश्यन्नतदात्मापि तदात्मक
 इव प्रतिभासते इति । मुख्यतस्तु बुद्धेरेव विषयपरिच्छेदः । तथा
 च वाचस्पतिः । सर्वो व्यवहर्ता आलोच्य नैवहमत्राधिकृत इत्य-
 65 भिमत्य कर्तव्यमेतन्मयेति अध्यवस्यति ततश्च प्रवर्त्तत इति लोकतः
 सिद्धम् । तत्र कर्तव्यमिति योयं निश्चयश्चित्तिसभिधानापन्न-
 चैतन्याया बुद्धेः सोध्यवसायो बुद्धेरसाधारणो व्यापार इति ।
 चिच्छक्तिसभिधानाच्चाचेतनापि बुद्धिश्चेतनावतीवाभासते । वाद-
 महर्षणवोप्याह । बुद्धिदर्पणसंक्रान्तमर्थप्रतिबिम्बकं द्वितीयदर्पणकल्पे
 70 णुस्यध्यारोहति तदेव भोक्तृत्वमस्य नत्वात्मनो विकारापत्तिः
 इति । तथा चासुरिः ।

विविक्ते ह्युपरिणतौ बुद्धौ भोगोस्य कथ्यते ।

प्रतिबिम्बोदयः स्वच्छे यथा चन्द्रमसोम्भसि ॥

विन्ध्यवासी त्वेवं भोगमाचष्टे ।

75 पुरुषोऽविकृतात्मैव स्वनिर्मासमचेतनम् ।

मनः करोति सांनिध्यादुपाधिः स्फुटिकं यथा ॥

न च वक्तव्यं पुरुषश्चेदशुणोऽपरिणामी कथमस्य मोक्षः । मुचे-
 र्वन्धनविश्लेषार्थत्वात्सवासनल्लेशकर्माशयानां च बन्धनसमाप्ता-
 तानां पुरुषेऽपरिणामिन्यसंभवात् । अत एव नास्य प्रेत्यभावा-
 80 परनाभा संसारोस्ति निष्क्रियत्वादिति । यतः प्रकृतिरेव नाना-
 पुरुषाश्रया सती बध्यते संसरति मुच्यते च न पुरुष इति बन्ध-

मोक्षसंसाराः पुरुषे उपचर्यन्ते । यथा जयपराजयौ भृत्यगतावपि
स्वामिन्युपचर्येते तत्फलस्य कोशलाभादेः स्वामिनि संबन्धात्
तथा भोगापवर्गयोः प्रकृतिगतयोरपि विवेकाग्रहात्पुरुषे संबन्ध
85 इति ॥

तदेतदखिलमालजालम् । चिच्छक्तिश्च विषयपरिच्छेदशून्या
चेति परस्परविरुद्धं वचः । चिती संज्ञाने । चेतनं चित्यते वा-
नयेति चित् । सा चेत्स्वपरपरिच्छेदात्मिका नेष्यते तदा चिच्छ-
क्तिरेव सा न स्याद् । घटवत् । न चामूर्तायाश्चिच्छक्तेर्बुद्धौ प्रतिवि-
90 म्बोदयो युक्तः । तस्य मूर्तधर्मत्वात् । न च तथा परिणाममन्तरेण
प्रतिसंक्रमोपि युक्तः । कथंचित्सक्रियाकताव्यतिरेकेण प्रकृत्यु-
पधानेप्यन्यथात्वानुपपत्तेः । अप्रच्युतप्राचीनरूपस्य च मुखदुःखा-
दिभोगव्यपदेशानर्हत्वात् । तत्पच्यवे च प्राक्तनरूपत्यागेनोत्तररूपा-
ध्यासिततया सक्रियत्वापत्तिः । स्फटिकादावपि तथा परिणामेनैव
95 प्रतिविम्बोदयसमर्थनात् । अन्यथा कथमन्धोपलादौ न प्रतिविम्बः ।
तथा परिणामाभ्युपगमे च बलादायातं चिच्छक्तेः कर्तृत्वं
साक्षाद्भोक्तृत्वं च । अथ अपरिणामिनी भोक्तृशक्तिरप्रतिसंक्रमा च
परिणामिन्यर्थे प्रतिसंक्रातेव तद्बुद्धिमनुभवतीति पतञ्जलिबचना-
दौपचारिक एवायं प्रतिसंक्रम इति चेत् तर्हि उपचारस्तत्त्वचिन्ता-
100 यामनुपयोगीति प्रेक्षावतामनुपादेय एवायम् । तथा च प्रतिप्राणिप्र-
तीतं मुखदुःखादिसंवेदनं निराश्रयमेव स्यात् । न चेदं बुद्धेरुपपन्नम् ।
तस्या जडत्वेनाभ्युपगमात् । अत एव जडा च बुद्धिरित्यपि विरुद्धम् ।
न हि जडस्वरूपायां बुद्धौ विषयाध्यवसायः साध्यमानः साधीय-
स्तां दधाति । न नूक्तमचेतनापि बुद्धिश्चिच्छक्तिसान्निध्याच्चेतनावती-
105 बावभासत इति । सत्यमुक्तमयुक्तं तूक्तम् । न हि चैतन्यवति पुरुषादौ
प्रतिसंक्रान्ते दर्पणस्य चैतन्यापात्तिश्चैतन्याचैतन्ययोरपरावर्तिस्वभाव-

- त्वेन शक्रेणाप्यन्यथाकर्तुमशक्यत्वात् । किं चाचेतनापि चेतनाव-
तीव प्रतिभासत इति इवशब्देनारोपो ध्वन्यते । न चारोपोर्थ-
क्रियासमर्थः । न खल्वतिकोपनत्वादिना समारोपिताभित्वो माण-
110 वकः कदाचिदपि मुख्याग्निसाध्यां दाहपाकाद्यर्थक्रियां कर्तुमीश्वरः॥
इति चिच्छक्तेरेव विषयाध्यवसायो घटते न जडरूपाया बुद्धेरिति ॥
अत एव धर्माद्यष्टरूपताद्यपि तस्या बाह्यात्रमेव । धर्मादीनामात्मध-
र्मत्वात् । अत एव चाहंकारोपि न बुद्धिजन्यो युज्यते । तस्याभि-
मानात्मकत्वेनात्मधर्मस्याचेतनादुत्पादायोगात् ॥ अम्बरादीनां च
115 शब्दादितन्मात्रजत्वं प्रतीतिपराहतत्वेनैव विहितोत्तरम् । अपि च
सर्ववादिभिस्तावदविगानेन गगनस्य नित्यत्वमङ्गीक्रियते । अयं च
शब्दतन्मात्रात्तस्याविर्भावमुद्भावयन्नित्यैकान्तवादिनां च धुरि आ-
सनं न्यासयन्नसंगतप्रलापीव प्रतिभाति । न च परिणामिकारणं स्व-
कार्यस्य गुणो भवितुमर्हतीति शब्दगुणमाकाशमित्यादि बाह्यात्रम् ॥
120 वागादीनां चेन्द्रियत्वमेव न युज्यते । इतरासाध्यकार्यकारित्वाभावा-
त् । परप्रतिपादनग्रहणविहरणमलोत्सर्गादिकार्याणामितरावयवैरपि
साध्यत्वोपलब्धेः । तथापि तत्त्वकल्पन इन्द्रियसंख्या न व्यवतिष्ठते ।
अन्याङ्गोपाङ्गादीनामपीन्द्रियत्वप्रसङ्गात् ॥ यच्चोक्तं नानाश्रयायाः
प्रकृतेरेव बन्धमोक्षौ संसारश्च न पुरुषस्येति तदप्यसारम् । अना-
125 दिभवपरंपरानुबद्धया प्रकृत्या सह यः पुरुषस्य विवेकाग्रहणलक्ष-
णोऽविष्णुभावः स एव चेन्न बन्धस्तदा को नामान्यो बन्धः स्यात् ।
प्रकृतिः सर्वोत्पत्तिमतां निमित्तमिति च प्रतिपद्यमानेनायुष्मता
संज्ञान्तरेण कर्मैव प्रतिपन्नम् । तस्यैवैवंस्वरूपत्वात् अचेतनत्वाच्च ॥
यस्तु प्राकृतिकवैकारिकदाक्षिणभेदाज्जिविधो बन्धः । तद्यथा प्रकृ-
130 तावात्मज्ञानाद्ये प्रकृतिमुपासते तेषां प्राकृतिको बन्धः । ये विकारा-
नेव भूतेन्द्रियाहंकारबुद्धीः पुरुषबुद्धयोपासते तेषां वैकारिकः । इष्टा-

पूर्तेर्दोक्षिणः । पुरुषतत्त्वानभिज्ञो हीष्टापूर्तिकारी कामोपहतमना
बध्यत इति ।

इष्टापूर्तं मन्यमाना वरिष्ठं नान्यच्छ्रेयो येभिनन्दन्ति मूढाः ।

- 135 नाकस्य पृष्ठे ते सुकृतेन भूत्वा इमं लोकं हीनतरं वा विशन्ति॥
इति वचनात् । स त्रिविधोपि कल्पनामात्रम् । कथंचिन्मिथ्यादर्श-
नाविरतिप्रमादकषाययोगेभ्योऽभिन्नस्वरूपत्वेन कर्मबन्धहेतुष्वेवा-
न्तर्भावात् । बन्धसिद्धौ च सिद्धस्तस्यैव निर्बाधः संसारः । बन्धमो-
क्षयोश्चैकाधिकरणत्वाद्य एव वदः स एव मुच्यत इति पुरुष-
140 स्यैव मोक्षः । आबालगोपालं तथाप्रतीतेः । प्रकृतिपुरुषविवेकदर्शना-
त्मवृत्तेरुपरतायां प्रकृतौ पुरुषस्य स्वरूपेणावस्थानं मोक्ष इति चेत् न ।
प्रवृत्तिस्वभावायाः प्रकृतेरौदासीन्यायोगात् । अथ पुरुषार्थनिबन्धना
तस्याः प्रवृत्तिः । विवेकख्यातिश्च पुरुषार्थः । तस्यां जातायां निव-
र्तते । कृतकार्यत्वात् ।

- 145 रङ्गस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।

पुरुषस्य तथात्मानं प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृतिः ॥

- इति वचना । इति चेत् नैवम् । तस्या अचेतनाया विमृश्यकारि-
त्वाभावात् । यथेयं कृतेपि शब्दाद्युपलम्भे पुनस्तदर्थं प्रवर्तते
तथा विवेकख्यातौ कृतायामपि पुनस्तदर्थं प्रवर्तिष्यते । प्रवृत्ति-
150 लक्षणस्य स्वभावस्यानपेतत्वात् । नर्तकीदृष्टान्तस्तु स्वेष्टविधातकारी ।
यथा हि नर्तकी नृत्यं पारिषदेभ्यो दर्शयित्वा निवृत्तापि पुन-
स्तत्कुतूहलात्प्रवर्तते तथा प्रकृतिरपि पुरुषायात्मानं दर्शयित्वा
निवृत्तापि पुनः कथं न प्रवर्ततामिति । तस्मात्कृत्स्नकर्मक्षये पुरुष-
स्यैव मोक्ष इति प्रतिपत्तव्यम् ॥ एवमन्यासामपि तत्कल्पनानां
155 तमोमोहमहामोहतामिस्त्रान्धतामिस्त्रभेदात्पञ्चधाविद्यास्मितारागद्वेषा-
भिनिवेशरूपो विपर्ययः । ब्राह्मप्राजापत्यसौम्यैन्द्रगान्धर्वयक्षराक्ष-

सप्तैशचभेदादष्टविधो दैवः सर्गः । पशुमृगपक्षिसरीसृपस्थावरभे-
 दात्पञ्चविधस्तैर्यग्योनः । ब्राह्मणत्वाद्यवान्तरभेदाविवक्षया चैक-
 विधो मानुष इति चतुर्दशधा भूतसर्गः । वाधिर्यकुष्ठितान्धत्वजड-
 160 ताऽजिघ्रतामूकताकौण्यपङ्गुत्वह्रैव्योदावर्तमत्ततारूपैकादशेन्द्रियव-
 धतुष्टिनवकविपर्ययसिद्ध्यष्टकविपर्ययलक्षणसप्तदशबुद्धिवधभेदाद-
 ष्ठाविंशतिधा शक्तिः । प्रकृत्युपादानकालभोगाख्याः अम्भःसलिलौ-
 धवृष्ट्यपरपर्यायवाच्याश्चतस्र आध्यात्मिक्यः । शब्दादिविषयोपर-
 तयश्चार्जनरक्षणक्षयभोगहिंसादोषदर्शनहेतुजन्मानः पञ्च बाह्यास्तु-
 285 ष्यः । ताश्च पारमुपारपारापारानुत्तमाम्भउत्तमाम्भःशब्दव्यपदेश्याः ।
 इति नवधा त्रुष्टिः । त्रयो दुःखविधाता इति मुख्यास्तिस्रः सिद्धयः
 प्रमोदमुदितमोदमानाख्याः । तथाध्ययनं शब्द ऊहः सुहृत्प्राप्ति-
 र्दानमिति दुःखविधातोपायतया गौण्यः पञ्च तारमुतारतार-
 ताररम्यकसदामुदिताख्याः । इत्येवमष्टधा सिद्धिः । धृतिश्रद्धासुख-
 170 विविदिषाविज्ञप्तिभेदात्पञ्च कर्मयोनयः । इत्यादीनां संवरमति-
 संवरादीनां च तत्त्वकौमुदीगोडपादभाष्यादिप्रसिद्धानां विरुद्धत्वमु-
 द्भावनीयमिति काव्यार्थः ॥ १५ ॥

इदानीं ये प्रमाणादेकान्तेनाभिन्नं प्रमाणफलमाहुः ये च बाह्यार्थ-
 प्रतिक्लेपेण ज्ञानाद्वैतमेवास्तीति ब्रुवते तन्मतस्य विचार्यमाणत्वे
 विशरारुतामाह ।

न तुल्यकालः फलहेतुभावो

हेतौ विलीने न फलस्य भावः ।

न संविदद्वैतपथेऽर्थसंवि-

द्विल्लनशीर्णं सुगतेन्द्रजालम् ॥ १६ ॥

बौद्धाः किल प्रमाणात्तत्फलमेकान्तेनाभिन्नं मन्यन्ते । तथा च
 5 तत्सिद्धान्तः । उभयत्र तदेव ज्ञानं प्रमाणं फलम् । अधिगमरूपत्वात् ।
 उभयत्वेति प्रत्यक्षेऽनुमाने च तदेव ज्ञानं प्रत्यक्षानुमानलक्षणं फलं
 कार्यम् । कुतः । अधिगमरूपत्वात् इति परिच्छेदरूपत्वात् । तथा
 हि परिच्छेदरूपमेव ज्ञानमुत्पद्यते । न च परिच्छेदादृतेऽन्यज्ज्ञानफ-
 लम् । अभिन्नाधिकरणत्वात् । इति सर्वथा न प्रत्यक्षानुमानाभ्यां
 10 भिन्नं फलमस्तीति ॥ एतच्च न समीचीनं यतो यद्यस्मादेकान्तेनाभिन्नं
 तत्तेन सहैवोत्पद्यते यथा घटेन घटत्वम् । तैश्च प्रमाणफलयोः कार्य-
 कारणभावोभ्युपगम्यते । प्रमाणं कारणं फलं कार्यमिति । स
 चैकान्ताभेदे न घटते । न हि युगपदुत्पद्यमानयोस्तयोः सव्येतर-
 गोविषाणयोरिव कार्यकारणभावो युक्तः । नियतप्राक्कालभावित्वा-
 15 त्कारणस्य । नियतोत्तरकालभावित्वात्कार्यस्य । एतदेवाह न
 तुल्यकालः फलहेतुभाव इति । फलं कार्यं हेतुः कारणं तयोर्भावः
 स्वरूपं कार्यकारणभावः । स तुल्यकालः समानकालो न युज्यत
 इत्यर्थः । अथ क्षणान्तरितत्वाच्चयोः क्रमभावित्वं भविष्यतीत्या-
 शङ्क्याह । हेतौ विलीने न फलस्य भाव इति । हेतौ कारणे
 20 प्रमाणलक्षणे विलीने क्षणिकत्वादुत्पत्त्यनन्तरमेव निरन्वयं विनष्टं
 फलस्य प्रमाणकार्यस्य न भावः सत्ता । निर्मूलत्वात् । विद्यमाने
 हि फलहेतावस्येदं फलमिति प्रतीयते नान्यथा । अतिप्रसङ्गात् । किं
 च हेतुफलभावः संबन्धः स च द्विष्ट एव स्यात् । न चानयोः क्षण-
 क्षयैकदीक्षितो भवान्संबन्धं क्षमते । ततः कथमयं हेतुः इदं फलमिति
 25 प्रतिनियता प्रतीतिः । एकस्य ग्रहणेऽप्यन्यस्याग्रहणे तदसंभवात् ।
 द्विष्टसंबन्धसंविचिर्नैकरूपप्रवेदनात् ।
 द्वयोः स्वरूपग्रहणे सति संबन्धवेदनम् ॥
 इति वचनात् । यदपि धर्मोत्तरेणाऽर्थसारूप्यमस्य प्रमाणं तद्वशा-

दर्शयतीति सिद्धेरिति न्यायविन्दुसूत्रं विवृण्वता भणितं नील-
 30 निर्भासं हि विज्ञानं यतस्तस्मान्नीलस्य प्रतीतिरवसीयते येभ्यो
 हि चक्षुरादिभ्यो ज्ञानमुत्पद्यते न तद्वशात्तज्ज्ञानं नीलस्य संवे-
 दनं शक्यतेऽवस्थापयितुम् नीलसदृशं त्वनुभूयमानं नीलस्य संवे-
 दनमवस्थाप्यते न चान्नजन्यजनकभावनिवन्धनः साध्यसाधन-
 भावो येनैकस्मिन्वस्तुनि विरोधः स्यात् अपि तु व्यवस्थाप्य-
 55 व्यवस्थापकभावेन तत एकस्य वस्तुनः किञ्चिद्रूपं प्रमाणं किञ्चि-
 त्प्रमाणफलं न विरुध्यते व्यवस्थापनहेतुर्हि सारूप्यं तस्य ज्ञान-
 स्य व्यवस्थाप्यं च नीलसंवेदनरूपमित्यादि तदप्यसारम् । एकस्य
 निरंशस्य ज्ञानलक्षणस्य व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकत्वलक्षणस्वभाव-
 द्वायोगात् । व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकभावस्यापि च संबन्धत्वेन
 40 द्विवृत्तित्वात् एकस्मिन्नसंभवात् । किं चार्थसारूप्यमर्थाकारता तच्च
 निश्चयरूपमनिश्चयरूपं वा । निश्चयरूपं चेत्तदेव व्यवस्थापकमस्तु ।
 किमुभयकल्पनया । अनिश्चितं चेत् स्वयमव्यवस्थितं कथं नीला-
 दिसंवेदनव्यवस्थापने समर्थम् । अपि च केयमर्थाकारता । किमर्थ-
 ग्रहणपरिणामः आहोस्विदर्थकारधारित्वम् । नाद्यः । सिद्धसा-
 45 धनात् । द्वितीयस्तु ज्ञानस्य प्रमेयाकारानुकरणाज्जडत्वापत्त्यादि-
 दोषाघातः । तन्न प्रमाणादेकान्तेन फलस्याभेदः साधीयान् ।
 सर्वथातादात्म्ये हि प्रमाणफलयोर्न व्यवस्था । तद्भावविरोधात् ।
 न हि सारूप्यमस्य प्रमाणमधिगतिः फलमिति सर्वथातादात्म्ये
 सिद्ध्यति । अतिप्रसङ्गात् । ननु प्रमाणस्यासारूप्यव्यावृत्तिः
 50 सारूप्यम् अनधिगतिव्यावृत्तिरधिगतिरिति व्यावृत्तिभेदादिकस्या-
 पि प्रमाणफलव्यवस्थेति चेत् नैवम् । स्वभावभेदमन्तरेणान्य-
 व्यावृत्तिभेदस्याप्यनुपपत्तेः । कथं च प्रमाणस्य फलस्य चाप्रमा-
 णाफलव्यावृत्त्या प्रमाणफलव्यवस्थावत्प्रमाणान्तरफलान्तरव्या-

वृत्त्याप्यप्रमाणत्वस्याफलत्वस्य च व्यवस्था न स्यात् । विजाती-
 55 यादिव सजातीयादपि व्यावृत्तत्वाद्वास्तुनः । तस्मात्प्रमाणात्फलं
 कथंचिद्विभवेवैष्टव्यम् । साध्यसाधनभावेन प्रतीयमानत्वात् । ये हि
 साध्यसाधनभावेन प्रतीयेते ते परस्परं भिद्येते । यथा कुठारच्छिदि-
 क्रिये इति ॥ एवं यौगाभिप्रेतः प्रमाणात्फलस्यैकान्तभेदोपि निरा-
 कर्तव्यः । तस्यैकप्रमातृतादात्म्येन प्रमाणात्कथंचिदभेदव्यवस्थितेः ।
 60 प्रमाणतया परिणतस्यैवात्मनः फलतया परिणतिप्रतीतिः । यः प्रमि-
 मीते स एवोपादत्ते परित्यजत्युपेक्षते चेति सर्वव्यवहारभिरस्व-
 लितमनुभवात् । इतरथा स्वपरयोः प्रमाणफलव्यवस्थाविप्लवः प्रस-
 ज्यत इत्यलम् ॥

अथवा पूर्वार्द्धमिदमन्यथा व्याख्येयम् । सौगताः किलेत्यं
 65 प्रमाणयन्ति । सर्वं सत् क्षणिकम् । यतः सर्वं तावत् घटादिकं वस्तु
 मुद्गरादिसंनिधौ नाशं गच्छद्वाश्यते तत्र येन स्वरूपेणान्याव-
 स्थायां घटादिकं विनश्यति तच्चैतत्स्वरूपमुत्पन्नमात्रस्य विद्यते
 तदानीमुत्पादानन्तरमेव तेन नष्टव्यमिति व्यक्तमस्य क्षणिकत्वम् ।
 अथेदृश एव स्वभावस्तस्य हेतुतो जातो यत्क्रियन्तमपि कालं
 70 स्थित्वा विनश्यति । एवं तर्हि मुद्गरादिसंनिधानेपि एष एव
 तस्य स्वभाव इति पुनरप्यनेन तावन्तमेव कालं स्थातव्यम् इति
 नैवं विनश्येदिति । सोयमदित्सोर्वणिजः प्रतिदिनं पत्रलिखितश्च
 स्तनदिनभणनन्यायः । तस्मात्क्षणद्वयस्थायित्वेनाप्युत्पत्तौ प्रथम-
 क्षणवत् द्वितीयेपि क्षणे क्षणद्वयस्थायित्वात्पुनरपरक्षणद्वयमवतिष्ठे-
 75 त । एवं तृतीयेपि क्षणे तत्स्वभावत्वाच्चैव विनश्येदिति । स्यादेतत् ।
 स्थावरमेव तत्स्वहेतोर्जातं परं बलेन विरोधकेन मुद्गरादिना
 विनाश्यत इति । तदसत् । कथं पुनरेतद्वटिष्यते । न च तद्विनश्य-
 ति स्थावरत्वात् विनाशश्च तस्य विरोधिना बलेन क्रियत इति ।

न ह्येतत्संभवति । जीवति च देवदत्तो मरणं चास्य भव-
 ३० तीति । अथ विनश्यति तर्हि कथमविनश्वरं तद्वस्तु
 स्वहेतोर्जातमिति । न हि म्रियते चामरणधर्मा चेति युज्यते वक्तुम् ।
 तस्मादविनश्वरत्वे कदाचिदपि नाशयोगात् दृष्टत्वाच्च नाशस्य
 नश्वरमेव तद्वस्तु स्वहेतोरुपजातमेवाङ्गीकर्तव्यम् । तस्मादुत्पन्नमात्र-
 मेव विनश्यति । तथा च क्षणक्षयित्वं सिद्धं भवति । प्रयोगस्त्वेवम् ।
 ३५ यद्विनश्वररूपं तदुत्पत्तेरनन्तरानवस्थायि यथान्त्यक्षणवर्तिघटस्य
 स्वरूपम् विनश्वरस्वरूपं च रूपादिकमुदयकाले इति स्वभावहेतुः ।
 यदि क्षणक्षयिणो भावाः कथं तर्हि स एवायमिति प्रत्यभिज्ञा स्यात् ।
 उच्यते । निरन्तरसदृशापरापरोत्पादादविद्यानुबन्धाच्च पूर्वक्षण-
 विनाशकाल एव तत्सदृशं क्षणान्तरमुदयते तेनाकारविलक्षणत्वा-
 ९० भावादव्यवधानाच्चात्यन्तोच्छेदेऽपि स एवायमित्यभेदाध्यवसायी
 प्रत्ययः प्रसूयते । अत्यन्तभिन्नेष्वपि लूनपुनरुत्पन्नकुशकाशकेशादिषु
 दृष्ट एवायं स एवायमिति प्रत्ययस्तथेहापि किं न संभाव्यते ।
 तस्मात्सर्वं सत् क्षणिकमिति सिद्धम् ॥ अत्र च पूर्वक्षणउपादानकारणं
 उत्तरक्षण उपादेयमिति पराभिप्रायमङ्गीकृत्याह न तुल्यकाल
 ९५ इत्यादि । ते विशकलितमुक्तावलीकल्पा निरन्वयविनाशिनः पूर्व-
 क्षणा उत्तरक्षणान् जनयन्तः किं स्वोत्पत्तिकाल एव जनयन्ति
 उत क्षणान्तरे । न तावदाद्यः । समकालभाविनोर्ध्रुवतिष्ठचयोरिवो-
 पादानोपादेयभावाभावात् । अतः साधूक्तम् न तुल्यकालः फल-
 हेतुभाव इति । न च द्वितीयः । तदानीं निरन्वयविनाशेन पूर्वक्षणस्य न-
 १०० ष्टत्वादुत्तरक्षणजनने कुतः संभावनापि । न चानुपादानस्योत्पत्तिर्दृष्टा ।
 अतिप्रसङ्गात् । इति सुष्ठु व्याहृतं हेतौ विलीने न फलस्य भाव इति ॥
 पदार्थस्त्वनयोः पादयोः प्रागेवोक्तः । केवलमत्र फलमुपादेयं हेतु-
 रूपादानं तद्भाव उपादानोपादेयभाव इत्यर्थः ॥ यच्च क्षणिकत्वस्था-

पनाय मोक्षाकरगुप्तेनानन्तरमेव प्रलपितं तत् स्याद्वादवादे निरव-
 काशमेव । निरन्वयनाशवर्जं कथंचित्सिद्धसाधनात् । प्रतिक्षणं पर्याय-
 105 नाशस्थानेकान्तवादिभिरभ्युपगमात् । यदप्यभिहितं न हेतुत्सं-
 भवति जीवति च देवदत्तो मरणं चास्य भवतीति तदपि संभवादेव न
 स्याद्वादवादिनां क्षतिमावहति । यतो जीवनं प्राणधारणं मरणं चा-
 युर्दलिकक्षयस्ततो जीवतोपि देवदत्तस्य प्रतिसमयमायुर्दलिकानाशु-
 दीर्णानां क्षयादुपपन्नमेव मरणम् । न च वाच्यमन्त्यावस्थायामेव कू-
 110 स्त्नायुर्दलिकक्षयात् तत्रैव मरणव्यपदेशो युक्त इति । तस्यामप्यव-
 स्थायां न्यक्षेण तत्क्षयाभावात् । तत्रापि ह्यवशिष्टानामेव तेषां क्षयो
 न पुनस्तत्क्षण एव युगपत्सर्वेषाम् । इति सिद्धं गर्भादारभ्य प्रतिक्षणं
 मरणम् । इत्यलं प्रसङ्गेन ॥

अथवाऽपरथा व्याख्या । सौगतानां किलार्थेन ज्ञानं जन्यते
 115 तच्च ज्ञानं तमेव स्वोत्पादकमर्थं गृह्णातीति । नाकारणं विषय इति
 वचनात् । ततश्चार्थः कारणं ज्ञानं च कार्यमिति । एतच्च न चारु ।
 यतो यस्मिन् क्षणेऽर्थस्य स्वरूपसत्ता तस्मिन्नद्यापि ज्ञानं नोत्पद्यते ।
 तस्य तदा स्वोत्पत्तिमात्रव्यग्रत्वात् । यत्र च क्षणे ज्ञानं समुत्पन्नं
 तत्रार्थोऽस्तीति । पूर्वापरकालभावानियतश्च कार्यकारणभावः । क्षणा-
 120 तिरिक्तं चावस्थानं नास्ति । ततः कथं ज्ञानस्योत्पत्तिः । कारणस्य
 विहीनत्वात् । तद्विलये च ज्ञानस्य निर्विषयतानुषज्यते । कारण-
 स्यैव युष्मन्मते तद्विषयत्वात् । निर्विषयं च ज्ञानमप्रमाणमेवा-
 काशकेन ज्ञानवत् । ज्ञानसहभाविनश्चार्थक्षणस्य न ग्राह्यत्वम् ।
 तस्याकारणत्वात् । अत आह न तुल्यकाल इत्यादि । ज्ञानार्थयोः
 125 फलहेतुभावः कार्यकारणभावः तुल्यकालो न घटते । ज्ञानसहभावि-
 नोऽर्थक्षणस्य ज्ञानानुत्पादकत्वात् । युगपद्भाविनोः कार्यकारण-
 भावायोगात् । अथ प्राचोऽर्थक्षणस्य ज्ञानोत्पादकत्वं भविष्यति । तत्रा

यत आह हेतौ इत्यादि । हेतौ अर्थरूपे ज्ञानकारणे विलीने क्षणिक-
 त्वान्निरन्वयं विनष्टे न फलस्य ज्ञानलक्षणकार्यस्य भाव आत्म-
 130 लाभः स्यात् । जनकस्यार्थक्षणस्यातीतत्वाभिर्मूलमेव ज्ञानोत्थानं
 स्यात् । जनकस्यैव च ग्राह्यत्वे इन्द्रियाणामपि ग्राह्यत्वापत्तिः । तेषाम-
 पि ज्ञानजनकत्वात् । न चान्वयव्यतिरेकाभ्यामर्थस्य ज्ञानहेतुत्वं
 दृष्टम् । मृगतृष्णादौ जलाभावेपि जलज्ञानोत्पादात् । अन्यथा तत्पट्ट-
 तैरसंभवात् । भ्रान्तं तज्ज्ञानमिति चेत् ननु भ्रान्ताभ्रान्तविचारः
 135 स्थिरीभूय क्रियतां त्वया । सांप्रतं प्रतिपद्यस्व तावदनर्थजमपि
 ज्ञानम् । अन्वयेनार्थस्य ज्ञानहेतुत्वं दृष्टमेवेति चेत् न । न हि तद्भावे
 भावलक्षणोऽन्वय एव हेतुफलभावनिश्रयनिमित्तम् । अपि तु तदभा-
 वेऽभावलक्षणो व्यतिरेकोपि । स चोक्तयुक्त्या नास्त्येव । योगिनां
 चातीतानागतार्थग्रहणे किमर्थस्य निमित्तत्वम् । तयोरसत्त्वात् ।

140

ण णिहाणगया भग्गा पुंजो णत्थि अणागए ।

णिब्बुया णेव चिह्वन्ति आरग्गे सरिसोवमा ॥

इति वचनात् । निमित्तत्वे चार्थक्रियाकारित्वेन सत्त्वादतीता-
 नागतत्वक्षतिः । न च प्रकाश्यादात्मलाभ एव प्रकाशकस्य प्रकाश-
 कत्वम् । प्रदीपादर्धदादिभ्योऽनुत्पन्नस्यापि तत्प्रकाशकत्वात् । जनक-
 145 स्यैव च ग्राह्यत्वाभ्युपगमे स्मृत्यादेः प्रमाणस्याप्रामाण्यप्रसङ्गः । त-
 स्यार्थजन्यत्वात् । न च स्मृतिर्न प्रमाणम् । अनुमानप्राणभूतत्वात्
 साध्यसाधनसंबन्धस्मरणपूर्वकत्वात्तस्य । जनकमेव चेद्ग्राह्यं तदा
 स्वसंवेदनस्य कथं ग्राहकत्वम् । तस्य हि ग्राह्यं स्वरूपमेवान्न च तेन
 तज्जन्यते । स्वात्मनि क्रियाविरोधात् । तस्मात्स्वसामग्रीप्रभवयोर्धटप्र-
 150 दीपयोरिवार्थज्ञानयोः प्रकाश्यप्रकाशकभावसंभवात् ज्ञाननिमित्त-
 त्वमर्थस्य । नन्वर्थजन्यत्वे ज्ञानस्य कथं प्रतिनियतकर्मव्यवस्था ।
 तदुत्पत्तितदाकारताभ्यां हि सोपपद्यते । तस्मादनुत्पन्नस्यातदाका-

रस्य च ज्ञानस्य सर्वार्थान्प्रत्यविशेषात्सर्वग्रहणं प्रसज्येत । नैवम् ।
 तदुत्पत्तिमन्तरेणाप्यावरणक्षयोपशमलक्षणया योग्यतावैव प्रतिनिय-
 155 ताथैव प्रकाशकत्वोपपत्तेः । तदुत्पत्तावपि च योग्यतावश्यमेष्टव्या ।
 अन्यथाऽशेषार्थसानिध्ये तत्तदर्थानिधयेषु कुतश्चिदेवार्थात् कस्य-
 चिदेव ज्ञानस्य जन्मेति कौतस्कुतोऽयं विभागः । तदाकारता
 त्वर्थाकारसंक्रान्त्या तावदनुपपन्ना । अर्थस्य निराकारत्वप्रसङ्गात् ।
 ज्ञानस्य साकारत्वप्रसङ्गाच्च । अर्थेन च मूर्तेनामूर्तस्य ज्ञानस्य
 160 कीदृशं सादृश्यमित्यर्थविशेषग्रहणपरिणाम एव साभ्युपेया । ततः
 अर्थेन घटयत्येनां न हि मुक्तार्थरूपताम् ।
 तस्मात्प्रमेयाधिगतेः प्रमाणं मेयरूपता ॥

इति यत्किञ्चिदेतत् । अपि च व्यस्ते समस्ते वैते ग्रहणकारणं
 स्याताम् । यदि व्यस्ते तदा कपालाद्यक्षणो घटान्त्यक्षणस्य जल-
 165 चन्द्रो वा नभश्चन्द्रस्य ग्राहकः प्राप्नोति । यथासंख्यं तदुत्पत्ते-
 स्तदाकारत्वाच्च । अथ समस्ते तर्हि घटोत्तरक्षणः पूर्वघटक्षणस्य
 ग्राहकः प्रसजति । तयोरुभयोरपि सद्भावात् । ज्ञानरूपत्वे सत्येते
 ग्रहणकारणमिति चेत् तर्हि समानजातीयज्ञानस्य समनन्तरज्ञान-
 ग्राहकत्वं प्रसज्येत । तयोर्जन्यजनकभावसद्भावात् । तन्न योग्यता-
 170 मन्तरेणान्यद्ग्रहणकारणं पश्याम इति ॥

अथोत्तरार्द्धं व्याख्यातुमुपक्रम्यते । तत्र च बाह्यार्थनिरपेक्षं
 ज्ञानाद्वैतमेव ये त्रौद्धविशेषा मन्वते तेषां प्रतिक्षेपः । तन्मतं चेदम् ।
 ग्राह्यग्राहकादिकलङ्कानङ्कितं निष्पन्नं ज्ञानमात्रं परमार्थसत् ।
 बाह्यार्थस्तु विचारमेव न क्षमते । तथाहि । कोऽयं बाह्यार्थः ।
 175 किं परमाणुरूपः स्थूलावयविरूपो वा । न तावत्परमाणुरूपः ।
 प्रमाणाभावात् । प्रमाणं हि प्रत्यक्षमनुमानं वा । न तावत्प्रत्यक्षं
 तत्साधनबद्धकक्षम् । तद्धि योगिनां स्यात् अस्मदादीनां वा ।

नाद्यम् । अत्यन्तविभक्तृष्टतया श्रद्धामात्रगम्यत्वात् । न द्वितीयम् ।
 अनुभववाधितत्वात् । न हि वयमयं परमाणुरयं परमाणुरिति
 180 स्वप्नेपि प्रतीमः । स्तम्भोऽयं कुम्भोऽयमित्येवमेव नः सदैव संवेदनो-
 दयात् । नाप्यनुमानेन तत्सिद्धिः । अणूनामतीन्द्रियत्वेन तैः
 सह अविनाभावस्य कापि लिङ्गे ग्रहीतुमशक्यत्वात् । किं चामी
 नित्या अनित्या वा स्युः । नित्याश्चेत् क्रमेणार्थक्रियाकारिणो युग-
 पद्वा । न क्रमेण । स्वभावभेदेनानित्यत्वापत्तेः । न युगपद् । एकक्षण एव
 185 कृत्स्नार्थक्रियाकरणात् क्षणान्तरे तदभावादसत्त्वापत्तिः । अनित्या-
 श्चेत् क्षणिकाः कालान्तरस्थायिनो वा । क्षणिकाश्चेत् सहेतुका निर्हे-
 तुका वा । निर्हेतुकाश्चेत् नित्यं सत्त्वमसत्त्वं वा स्यात् । निरपेक्षत्वात् ।
 अपेक्षातो हि कादाचित्कत्वम् । सहेतुकाश्चेत् किं तेषां स्थूलं किञ्चि-
 त्कारणं परमाणवो वा । न स्थूलम् । परमाणुरूपस्यैव बाह्यार्थस्या-
 190 ङ्गीकृतत्वात् । न च परमाणवः । ते हि सन्तोऽसन्तः सदसन्तो वा
 स्वकार्याणि कुर्युः । सन्तश्चेत् किमुत्पत्तिक्षण एव क्षणान्तरे वा ।
 नोत्पत्तिक्षणे । तदानीमुत्पत्तिमात्रव्यग्रत्वात्तेषाम् । अथ

भूतिर्येषां क्रिया सैव कारणं सैव चोच्यते ।

इति वचनात् भवनमेव तेषामपरोत्पत्तौ कारणमिति चेत् एवं
 195 तर्हि रूपाणवो रसाणूनां ते च तेषामुपादानं स्युः । उभयत्र भवना-
 विशेषात् । न च क्षणान्तरे । नष्टत्वात् । अथासन्तस्ते तदुत्पादकाः ।
 तर्हि एकं स्वसत्ताक्षणमपहाय सदा तदुत्पत्तिप्रसङ्गः । तदसत्त्वस्य
 सर्वदाऽविशेषात् । सदसत्पक्षस्तु

प्रत्येकं यो भवेद्दोषो द्वयोर्भावे कथं न सः ।

200 इति वचनाद्विरोधाघ्रात एव । तन्नाणवः क्षणिकाः । नापि
 कालान्तरस्थायिनः । क्षणिकपक्षसदृशयोगक्षेमत्वात् । किं चामी
 कियत्कालस्थायिनोपि किमर्थक्रियापराङ्मुखास्तत्कारिणो वा ।

आद्ये खपुष्पवदसत्त्वापत्तिः । उदग्विकल्पे किमसद्रूपं सद्रूपमु-
यरूपं वा ते कार्यं कुर्युः । असद्रूपं चेच्छशविषाणादेरपि किं ।
205 करणम् । सद्रूपं चेत् सतोपि करणेऽनवस्था । तृतीयभेदस्तु प्राण-
द्विरोधदुर्गन्धः । तच्चाणुरूपोऽर्थः सर्वथा घटते ॥

नापि स्थूलावयविरूपः । एकपरमाण्वसिद्धौ कथमनेकतत्सिद्धिः ।
तदभावे च तत्प्रचयरूपः स्थूलावयवी बाह्यान्तरम् । किं चायमनेका-
वयवाधार इष्यते । ते चावयवा यदि विरोधिनः तर्हि नै-
210 स्थूलावयवी । विरुद्धधर्माध्यासात् । अविरोधिनश्चेत्प्रतीतिबाधः
एकस्मिन्नेव स्थूलावयविनि चलाचलरक्ताकारक्तावृतानावृततादिविरुद्ध-
वयवानामुपलब्धेः । अपि चासौ तेषु वर्तमानः कात्स्न्येनैकदेशेन
वर्तते । कात्स्न्येन वृत्तावेकस्मिन्नेवावयवे परिसमाप्तत्वादनैकावय-
ववृत्तित्वं न स्यात् । प्रत्यवयवं कात्स्न्येन वृत्तौ चावयविविबुत्वापत्तेः
215 एकदेशेन वृत्तौ च तस्य निरंशत्वाभ्युपगमबाधः । सांशत्वे वा तंऽशास्तत्-
मिन्ना अभिन्ना वा । भिन्नत्वे पुनरप्यनेकांशवृत्तेरेकस्य कात्स्न्यैकदे-
शविकल्पानतिक्रमादनवस्था । अभिन्नत्वे न केचिदंशः स्युः ।
इति नास्ति बाह्योऽर्थः कश्चित् । किन्तु ज्ञानमेवेदं सर्वं नीलाद्याकारेण
प्रतिभाति । बाह्यार्थस्य जडत्वेन प्रतिभासायोगात् । यथोक्तम् ।

220 स्वाकारबुद्धिजनका दृश्या नेन्द्रियगोचराः ।

अलङ्कारकारेणाप्युक्तम् ।

यदि संवेद्यते नीलं कथं बाह्यं तदुच्यते ।

न चेत्संवेद्यते नीलं कथं बाह्यं तदुच्यते ॥

यदि बाह्योऽर्थो नास्ति ॥ किंविषयस्तर्ह्ययं घटपटादिप्रतिभास इति
225 चेत् ननु निरालम्बन एवायमनादिवितथवासनाप्रवर्तितः । नि-
र्विषयत्वात् । आकाशकेशज्ञानवत् स्वप्नज्ञानवद्वेति । अत एवोक्ता

नान्योऽनुभाव्यो बुद्ध्यास्ति तस्या नानुभवोऽपरः ।

ग्राह्यग्राहकवैधुर्यात्स्वयं सैव प्रकाशते ॥

280

बाह्यो न विद्यते ह्यर्थो यथा बालैर्विकल्प्यते ।

वासनालुटितं चित्तमर्थाभासं प्रवर्तते ॥

इति ॥

तदेतत्सर्वमवद्यम् । ज्ञानमिति हि क्रियाशब्दः । ततो ज्ञायतेऽने-
नेति ज्ञानं ज्ञप्तिर्वा ज्ञानमिति । अस्य च कर्मणा भाव्यम् । निर्विष-

285 याया ज्ञप्तेरघटनात् । न चाकाशकेशादौ निर्विषयमपि दृष्टं ज्ञान-
मिति वाच्यम् । तस्याप्येकान्तेन निर्विषयत्वाभावात् । न हि सर्व-
थाऽगृहीतसत्यकेशज्ञानस्य तत्प्रतीतिः । स्वप्नज्ञानमप्यनुभूतदृष्टा-
र्थविषयत्वाच्च निरालम्बनम् । तथा च महाभाष्यकारः ।

अणुहूयदिद्विचिंतिय मुयपयइवियारदेवयाणूवा ।

240

सुमिणस्स निमिच्चाइं पुण्णं पावं च णाभावो ॥

यश्च ज्ञानविषयः स बाह्योर्थः । भ्रान्तिरियमिति चेत् चिरं जीव ।
भ्रान्तिर्हि मुख्येऽर्थे कचिद्दृष्टे सति करणापाटवादिना अन्यत्र विष-
यस्तग्रहणे प्रसिद्धा । यथा श्रुक्तौ रजतभ्रान्तिः । अर्थक्रियासमर्थे-
ऽपि वस्तुनि यदि भ्रान्तिरुच्यते तर्हि प्रलीना भ्रान्ताभ्रान्तव्य-
245 वस्था । तथा च सत्यमेतद्वचः ।

आशामोदकतृक्षा ये ये चास्वादितमोदकाः ।

रसवीर्यविपाकादि तुल्यं तेषां प्रसज्यते ॥

न चामून्यर्थदूषणानि स्याद्वादिनां बाधां विदधते । परमाणुरूप-
स्य स्थूलावयविरूपस्य चार्थस्याङ्गीकृतत्वात् । यच्च परमाणुपक्ष-
250 खण्डनेऽभिहितं प्रमाणाभावादिति तदसत् । तत्कार्याणां घटादीनां
प्रत्यक्षत्वे तेषामपि कथंचित्प्रत्यक्षत्वं योगिमत्प्रक्षेपेण च साक्षात्प्र-
त्यक्षत्वमवसेयम् । अनुपलब्धिस्तु सौक्ष्म्यात् । अनुमानादपि तत्सि-

- द्धिः । यथा सन्ति परमाणवः स्थूलावयविनिष्पन्नानुपपत्तेरित्यन्तर्व्याप्तिः । न चाणुभ्यः स्थूलोत्पाद इत्येकान्तः । स्थूलादपि
- 555 सूत्रपटलादेः स्थूलस्य पटादेः प्रादुर्भावविभावेनात् । आत्माकाशादेरपुद्गलत्वकक्षीकाराच्च । यत्र पुनरणुभ्यस्तदुत्पत्तिस्तत्र तत्तत्कालादिसामग्रीसव्यपेक्षक्रियावशात्प्रादुर्भूतं संयोगातिशयमपेक्ष्येयमवितथैव । यदपि किं चायमनेकावयवाधार इत्यादि न्यगादि तत्रापि कथंचिद्विरोध्यनेकावयवाविष्वग्भूतव्यतिरिक्तव्यभिधीयते । तत्र च
- 260 यद्विरोध्यनेकावयवाधारतायां विरुद्धधर्माध्यासनमभिहितं तत्कथंचिदुपेयत एव तावत् । अवयवात्मकस्य तस्यापि कथंचिदनेकरूपत्वात् । यच्चोपन्यस्तम् अपि चासौ तेषु वर्तमानः कात्स्न्येनैकदेशेन वा वर्ततेत्यादि तत्रापि विकल्पद्वयानभ्युपगम एवोत्तरम् । अविष्वग्भावेनावयविनोज्वयवेषु वृत्तेः स्वीकारात् । किं च यदि बाह्योऽर्थो नास्ति
- 265 किमिदानीं नियताकारं प्रतीयते । नीलमेतदिति विज्ञानाकारोऽयमिति चेत् न । ज्ञानाद्वाहिर्भूतस्य संवेदनात् । ज्ञानाकारत्वे त्वहं नीलमिति प्रतीतिः स्यात् न त्विदं नीलमिति । ज्ञानानां प्रत्येकमाकारभेदात् कस्यचिदहमिति प्रतिभासः कस्यचिन्नीलमेतदिति चेत् न । नीलाद्याकारवदहमित्याकारस्य व्यवस्थितत्वाभावात् । तथा च यदे-
- 270 केनाहमिति प्रतीयते तदेवापरेण त्वमिति प्रतीयते । नीलाद्याकारस्तु व्यवस्थितः सर्वैरप्येकरूपतया ग्रहणात् । भक्षितहृत्पूरादिभिस्तु यद्यपि नीलादिकं पीतादितथा गृह्यते तथापि तेन न व्यभिचारः । तस्य भ्रान्तत्वात् । स्वयं स्वस्य संवेदनेऽहमिति प्रतिभासत इति चेत् ननु किं परस्यापि संवेदनमस्ति । कथमन्यथा स्वशब्दस्य
- 275 प्रयोगः । प्रतियोगिशब्दो ह्ययं परमपेक्षमाण एव प्रवर्तते । स्वरूपस्यापि भ्रान्त्या भेदप्रतीतिरिति चेत् हन्त प्रत्यक्षेण प्रतीतो भेदः कथं न वास्तवः । भ्रान्तं प्रत्यक्षमिति चेत् ननु कुत

280 एतत् । अनुमानेन ज्ञानार्थयोरभेदसिद्धेरिति चेत् किं तदनुमा-
नमिति पृच्छामः । यद्येन सह नियमेनोपलभ्यते तत्ततो न भिद्य-
ते यथा सच्चन्द्रादसच्चन्द्रः । नियमेनोपलभ्यते च ज्ञानेन सहार्थः
इति व्यापकानुपलब्धिः । प्रतिषेध्यस्य ज्ञानार्थयोर्भेदस्य व्यापकः
सहोपलम्भनियमः तस्यानुपलब्धिः । भिन्नयोर्नीलपीतयोर्युगपदुपल-
285 भनियमाभावात् । इत्यनुमानेन तयोरभेदसिद्धिरिति चेत् न । संदि-
ग्धानैकान्तिकत्वेनास्यानुमानाभासत्वात् । ज्ञानं हि स्वपरसंवेदनम् ।
तत् परसंवेदनतामात्रेणैव नीलं गृह्णाति स्वसंवेदनतामात्रेणैव च
नीलबुद्धिम् । तदेवमनयोर्युगपदग्रहणात्सहोपलम्भनियमोऽस्ति अ-
भेदश्चास्ति इति सहोपलम्भनियमरूपस्य हेतोर्विपक्षाच्चावृत्तेः
290 संदिग्धत्वात् संदिग्धानैकान्तिकत्वम् । असिद्धश्च सहोपलम्भनि-
यमः । नीलमेतदिति बहिर्मुखतयाऽर्थेऽनुभूयमाने तदानीमेवान्त-
रस्य नीलानुभवस्याननुभवात् इति कथं प्रत्यक्षस्यानुमानेन ज्ञाना-
र्थयोरभेदसिद्ध्या भ्रान्तत्वम् । अपि च प्रत्यक्षस्य भ्रान्तत्वेनावा-
धितविषयत्वादनुमानस्यात्मलाभः लब्धात्मके चानुमाने प्रत्यक्षस्य
295 भ्रान्तत्वमित्यन्योन्याश्रयदोषोऽपि दुर्निवारः । अर्थाभावे च नियत-
देशाधिकरणा प्रतीतिः कुतः । न हि तत्र विवक्षितदेशेऽयमारोपयि-
तव्यो नान्यत्रेत्यस्ति नियमे हेतुः । वासनानियमात्तदारोपनियम
इति चेत् न । तस्या अपि तद्देशनियमकारणाभावात् । सति ह्यर्थसञ्ज्ञावे-
यद्देशोऽर्थस्तद्देशोऽनुभवस्तद्देशा च तत्पूर्विका वासना । वासार्था-
300 भावे तु तस्याः किंकृतो देशनियमः । अथास्ति तावदारोपनियमः ।
न च कारणविशेषमन्तरेण कार्यविशेषो घटते चाह्नश्चार्थो नास्ति
तेन वासनानामेव वैचित्र्यं तत्र हेतुः । इति चेत् तद्वासनावैचित्र्यं बो-
धाकारादन्यदनन्यद्वा । अनन्यत्वेत् बोधाकारस्यैकत्वात्कस्तासां पर-
स्परतो विशेषः । अन्यत्वेत् अर्थे कः प्रद्वेषः येन सर्वलोकमतीतिरपहू-

- 305 यते । तदेवं सिद्धो ज्ञानार्थयोर्भेदः । तथा च प्रयोगः । विवादाध्या-
सितं नीलादि ज्ञानाद्यतिरिक्तम् । विरुद्धधर्माध्यस्तत्वात् । विरुद्धधर्मा-
ध्यासश्च ज्ञानस्य शरीरान्तः अर्थस्य च बहिः । ज्ञानस्यापरकाले
अर्थस्य च पूर्वकाले वृत्तिमत्त्वात् । ज्ञानस्य आत्मनः सकाशादर्थस्य
स्वकारणेभ्य उत्पत्तेः । ज्ञानस्य प्रकाशरूपत्वादर्थस्य च जडरूप-
310 त्वादिति । । अतो न ज्ञानाद्वैतेऽभ्युपगम्यमाने बहिरनुभूयमानार्थ-
प्रतीतिः कथमपि संगतिमद्भवति । न च दृष्टमपहोतुं शक्यम् इति । अत
एवाह स्तुतिकारः न संविदद्वैतपथेऽर्थसंविद् इति । सम्यग् अवै-
परीत्येन विद्यते अवगम्यते वस्तुस्वरूपमनयेति संवित् । स्वसंवेदनपक्षे
तु संवेदनं संवित् ज्ञानं तस्या अद्वैतम् । द्वयोर्भावो द्विता द्वितैव द्वैतं
315 प्रज्ञादित्वात् स्वार्थिकेऽणि । न द्वैतमद्वैतम् । बाह्यार्थमतिक्षेपादेकत्वम् ।
संविदद्वैतं ज्ञानमेवैकं तात्त्विकं न बाह्योऽर्थ इत्यभ्युपगम इत्यर्थः । तस्य
पन्थाः मार्गः संविदद्वैतपथः तस्मिन् ज्ञानाद्वैतवादपक्ष इति यावत् ।
किमित्याह । नार्थसंवित् । येयं बहिर्मुखतयाऽर्थप्रतीतिः साक्षा-
दनुभूयते सा न घटते इत्युपस्कारः । एतच्चानन्तरमेव भावितम् ।
320 एवंस्थिते सति किमित्याह । विलूनशीर्णं मुगतेन्द्रजालमिति । मुगतो
मायापुत्रः तस्य संबन्धि तेन परिकल्पितं क्षणक्षयादिवस्तुजातम् ।
इन्द्रजालमिवेन्द्रजालम् । मनिव्यामोहविषादत्वात् । मुगतेन्द्रजालं
सर्वमिदं विलूनशीर्णम् । पूर्वं विलूनं पश्चात् शीर्णं विलूनशीर्णम् ।
यथा किंचित्पुणस्तम्बादि विलूनमेव शीर्यते विनश्यति एवं तत्क-
325 ल्पितमिन्द्रजालं तृणमायं धारालयुक्तिशस्त्रिकया छिन्नं सद्दिशीर्यत
इति ॥ अथ वा यथा निपुणेन्द्रजालिककल्पितमिन्द्रजालमवास्तवत-
त्तद्वस्त्वद्भुततोपदर्शनेन तथाविधबुद्धिदुर्विदग्धं जनं भ्रमतार्य पश्चा-
दिन्द्रधनुरिव निरवयवं विलूनशीर्णतां कलयति तथा मुगतपरिक-
ल्पितं तत्तत्प्रमाणतत्तत्फलाभेदक्षणक्षयज्ञानार्थहेतुकतत्त्वज्ञानाद्वैता-

330 भ्युपगमादि सर्वं प्रमाणानभिज्ञं लोकं व्यामोह्यमानमपि युक्त्या वि-
चायमाणं विशारुतामेव सेवत इति । अत्र च सुगतशब्द उपहासार्थः ।
सौगता हि शोभनं गतं ज्ञानमस्येति सुगत इत्युच्यन्ति । ततश्चाहो
तस्य शोभनज्ञानता येनेत्यमयुक्तियुक्तमुक्तमिति काव्यार्थः ॥ १६ ॥

अथ तत्त्वव्यवस्थापकप्रमाणादिचतुष्टयव्यवहारापलापिनः
शून्यवादिनः सौगतजातीयांस्तत्कक्षीकृतपक्षसाधकस्य प्रमाणस्या-
ङ्गीकारानङ्गीकारलक्षणपक्षद्वयेपि तदभिमतार्थासिद्धिप्रदर्शनपूर्-
वकमुपहसन्नाह ।

विना प्रमाणं परवन्न शून्यः

स्वपक्षसिद्धेः पदमश्रुवीत ।

कुप्येत्कृतान्तः स्पृशते प्रमाण-

महो सुदृष्टं त्वदसूयिदृष्टम् ॥ १७ ॥

5 शून्यः शून्यवादी प्रमाणं प्रत्यक्षादिकं विना अन्तरेण स्वपक्ष-
सिद्धेः स्वाभ्युपगतशून्यवादिनिष्पत्तेः पदं प्रतिष्ठां नाश्रुवीत न
प्राप्नुयात् । किञ्चित् परवत् इतरप्रामाणिकवत् । वैधर्म्येणायं दृष्टान्तः ।
यथा इतरे प्रामाणिकाः प्रमाणेन साधकतमेन स्वपक्षसिद्धिमश्रु-
वते एवं नायम् । अस्य मते प्रमाणप्रमेयादिव्यवहारस्यापारमार्थि-
10 कत्वात् । सर्व एवायमनुमानानुमेयव्यवहारो बुद्ध्याख्येन धर्मधर्मि-
भावेन न बहिःसदसत्त्वमपेक्षते इत्यादिवचनात् । अप्रमाण-
कश्च शून्यवादाभ्युपगमः कथमिव मेक्षावतामुपादेयो भविष्यति ।
मेक्षावत्त्वव्याहृतिप्रसङ्गात् । अथ चेत्स्वपक्षसंसिद्धये किमपि प्रमा-
णमयमङ्गीकुरुते तत्रायमुपालम्भः कुप्येदित्यादि । प्रमाणं प्रत्यक्षा-
15 धन्यतमत्स्पृशते आश्रयमाणाय प्रकरणादस्मै शून्यवादिने कृतान्तः
तत्सिद्धान्तः कुप्येत् कोपं कुर्यात् सिद्धान्तबाधः स्यादित्यर्थः । यथा

किञ्च सेवकस्य विरुद्धवृत्त्या कुपितो नृपतिः सर्वस्वमपहरति एवं
 तत्सिद्धान्तोपि शून्यवादविरुद्धं प्रमाणभावमङ्गीकुर्वाणस्य तस्य
 सर्वस्वभूतं सम्यग्वादित्वमपहगति । किं च स्वागमोपदेशेनैव
 20 तेन वादिना शून्यवादः प्ररूप्यते इति स्वीकृतमागमस्य प्रामाण्य-
 मिति कुतस्तस्य स्वपक्षसिद्धिः । प्रमाणाङ्गीकरणात् । किं च प्रमाणं
 प्रमेयं विना न भवतीति प्रमाणानङ्गीकरणे प्रमेयमापि विशीर्णम् ।
 ततश्चास्य मूकतैव युक्ता न पुनः शून्यवादोपन्यासाय तुण्डताण्डव-
 दम्बरम् । शून्यवादस्यापि प्रमेयत्वात् । अत्र च स्पृक्षिघातुं कृता-
 25 न्तशब्दं च प्रयुञ्जानस्य सूरैरयमभिप्रायः । यद्यसौ शून्यवादी दूरे
 प्रमाणस्य सर्वथाङ्गीकारः यावत्प्रमाणस्पर्शमात्रपि विधत्ते तदा तस्मै
 कृतान्तो यमराजः कुप्येत् । तत्कोपो हि मरणफलः । ततश्च स्वसि-
 द्धान्तविरुद्धमसौ प्रमाणयन्निग्रहस्थानापन्नत्वान्मृत एवेति । एवं
 सति अहो इत्युपहासप्रशंसायाम् तुभ्यमसूयन्ति गुणेषु दोषानावि-
 30 ष्कुर्वन्तीत्येवंशीलास्त्वदसूयिनः तन्त्रान्तरीयाः तैर्दृष्टं मृत्युज्ञानच-
 क्षुषा निरीक्षितम् अहो मुदृष्टं साधुदृष्टम् । विपरीतलक्षणयोपहासाच्च
 सम्यग्दृष्टमित्यर्थः । अत्रासूयभावोस्ताच्छीलिकणकृपाप्राप्तावपि बा-
 हुलकाणिनः । असूयाऽस्त्येषामित्यसूयिनः त्वय्यसूयिनः त्वदसू-
 यिनः इति मत्वर्थीयान्तं वा । त्वदसूयुदृष्टमिति पाठेपि न किञ्चि-
 35 दचारु । असूयुश्चन्दस्योदन्तस्योदयनाद्यैर्न्यायतात्पर्यपरिशुद्धयादौ
 मत्सरिणि प्रयागादिति ॥

इह शून्यवादिनामयमभिसंधिः । प्रमाता प्रमेयं प्रमाणं प्रमि-
 तिरिति तत्त्वचतुष्टयं परपरिकल्पितमवस्त्वेव । विचारासहस्रात् ।
 तुरङ्गमृङ्गवत् । तत्र प्रमाता तावदात्मा तस्य च प्रमाणग्राह्यत्वा-
 40 यावादभावः । तथा हि न प्रत्यक्षेण तत्सिद्धिः । इन्द्रियमोचरा-
 तिक्रान्तत्वात् । यद्यु अहंकारप्रत्ययेन तस्य मानसप्रत्यक्षत्वसाधनं

- तदप्यनैकान्तिकम् । तस्याहं गौरः श्यामो वेत्यादौ शरीराश्रय-
 तयाप्युपपत्तेः । किं च यद्ययमहंकारमत्यय आत्मगोचरः स्यात्तदा न
 कादाचित्कः स्यात् । आत्मनः सदा सन्निहितत्वात् । कादाचित्कं हि
 45 ज्ञानं कदाचित्कारणपूर्वकं दृष्टं यथा सौदामनीज्ञानमिति । नाप्य-
 नुमानेन । अव्यभिचारिलिङ्गाग्रहणात् । आगमानां च परस्परवि-
 रुद्धार्थवादिनां नास्त्येव प्रामाण्यम् । तथा हि एकेन कथमपि कश्चि-
 दर्थो व्यवस्थापितोऽभियुक्ततरेणापरं स एवान्यथा व्यवस्थाप्यते ।
 स्वयमव्यवस्थितप्रामाण्यानां च तेषां कथमन्यव्यवस्थापने साम-
 50 ध्यम् । इति नास्ति प्रमाता ॥ प्रमेयं च बाह्योऽर्थः स चानन्तरमेव
 बाह्यार्थप्रतिक्षेपक्षणे निर्लोठितः ॥ प्रमाणं च स्वपरावभासिज्ञानम् ।
 तच्च प्रमेयाभावे कस्य ग्राहकमस्तु । निर्विषयत्वात् । किं चैतदर्थसम-
 कालं तद्विषयकालं वा तद्ग्राहकं कल्प्येत । आद्यपक्षे त्रिशुवनवार्ति-
 नोपि पदार्थास्तत्रावभासेरन् । समकालत्वाविशेषात् । द्वितीये तु
 55 निराकारं साकारं वा तत्स्यात् । प्रथमे प्रतिनियतपदार्थपरिच्छेदा-
 नुपपत्तिः । द्वितीये तु किमयमाकारो व्यतिरिक्तोऽव्यतिरिक्तो वा
 ज्ञानात् । अव्यतिरेके ज्ञानमेवायं तथा च निराकारपक्षदोषः । व्यति-
 रेके यद्ययं चिद्रूपः तदानीमाकारोपि वेदकः स्यात् । तथा चायम-
 पि निराकारः साकारो वा तद्वेदको भवेत् । इत्यावर्तनेनानवस्था ।
 60 अथाचिद्रूपः किमज्ञातो ज्ञाता वा तज्ज्ञापकः स्यात् । प्राचीने विकल्पे
 चैत्रस्येव मैत्रस्यापि तज्ज्ञापकोऽसौ स्यात् । तदुत्तरे तु निराकारेण
 साकारेण वा ज्ञानेन तस्यापि ज्ञानं स्यात् । इत्याद्यावृत्तावनवस्थै-
 वेति ॥ इत्थं प्रमाणाभावे तत्फलरूपा प्रमितिः कुतस्तनी । इति
 सर्वज्ञान्यतैव परं तत्त्वमिति । तथा च पठन्ति । स्थपितम् ॥ ६० ।
 65 यथा यथा विचार्यन्ते विधीर्यन्ते तथा तथा ।
 यदेतत्स्वयमर्थेभ्यो रोचते तत्त के वयम् ॥

इति पूर्वपक्षः । विस्तरतस्तु प्रमाणस्वरूपं तच्चोपपन्नसिद्धान्तलोकनी-
यम् ॥

अत्र प्रतिविधीयते । ननु यदिदं शून्यवादव्यवस्थापनाय
70 देवानामप्येव वचनमुपन्यस्तं तच्छून्यमशून्यं वा । शून्यं च सर्वो-
पाख्याविरहितत्वात्स्वरूपेणैव नामेन किञ्चित्साध्यते निषिध्यते
वा । ततश्च निष्प्रतिपक्षा प्रमाणादितत्त्वचतुष्टयीव्यवस्था । अशून्यं
चेत् प्रलीनस्तपस्वी शून्यवादः । भवद्वचनेनैव सर्वज्ञप्रताया व्यभि-
चारात् । तथापि निष्कण्टिकैः सा भूगवता । तथापि प्रामाणिकस-
75 म्यपरिपालनार्थं किञ्चित्साधनं दूष्यते । तत्र यत्तावदुक्तं प्रमातुः
प्रत्यक्षेण न सिद्धिरिन्द्रियगोचरातिक्रान्तत्वात् इति तत्सिद्धसाध-
नम् । यत्पुनरहंप्रत्ययेन तस्य मानसप्रसङ्गत्वमनैकान्तिकमित्युक्तं
तदसिद्धम् । अहं सुखी अहं दुःखीत्यन्तर्मुखस्य प्रत्ययस्य आत्मा-
लम्बनतयैवोपपत्तेः । तथा चाहुः ।

80 सुखादि चेत्यमानं हि स्वतन्त्रं नानुभूयते ।
मनुष्यानुवेष्टास्तु सिद्धं ग्रहणमात्मनः ॥
इदं सुखमिति ज्ञानं दृश्यत न घटादिवत् ।
अहं सुखीति तु ज्ञप्तिरात्मनोऽपि प्रकाशिका ॥

यत्पुनरहं गौरः अहं इयाम इत्यादिबहिर्मुखः प्रत्ययः स खल्वा-
85 त्मोपकारकत्वेन लक्षणया शरीरे प्रयुज्यते । यथा प्रियभृत्येऽहमिति
व्यपदेशः । यच्चाहंप्रत्ययस्य कादाचित्कत्वं तवेयं वासना । आत्मा
तावदुपयोगलक्षणः । स च साकारानाकारोपयोगयोरन्यतरस्मिन्नि-
यमेनोपयुक्त एव भवति । अहंप्रत्ययोऽपि चोपयोगविशेष एव । तस्य
च कर्मक्षयोपशमवैचित्र्यादिन्द्रियानिन्द्रियालोकाविषयादिनिमित्त-
90 सव्यपेक्षतया प्रवर्तमानमस्य कादाचित्कत्वमुपपन्नमेव । यथा बीजं
सत्यामप्यङ्कुरोपजननशक्तौ पृथिव्युदकादिसहकारिकारणकलाप-

- समवहितमेवाङ्कुरं जनयति नान्यथा । न चैतावता तस्याङ्कुरो-
त्पादने कादाचित्केपि तदुत्पादनशक्तिरपि कादाचित्की । तस्याः
कथंचिन्नित्यत्वात् । एवमात्मनः सदा सन्निहितत्वेऽप्यहंप्रत्ययस्य
95 कादाचित्कत्वम् । यदप्युक्तं तस्याव्यभिचारि लिङ्गं किमपि नो-
पलभ्यते इति तदप्यसारम् । साध्याविनामाविनोऽनेकस्य लिङ्गस्य
तत्रोपलब्धेः । तथा हि । रूपाद्युपलब्धिः सकर्तृका । क्रियात्वात् ।
छिदिक्रियावत् । यश्चास्याः कर्ता स आत्मा । न चात्र चक्षुरादीनां
कर्तृत्वम् । तेषां कुडारादिवत् करणत्वेनास्वतन्त्रत्वात् । करणत्वं चैषां
100 पौद्गलिकत्वेनाचेतनत्वात् । परमर्थत्वात् । प्रयोक्तृव्यापारनिरपेक्षमद्व-
यभावात् । यदीन्द्रियाणामेव कर्तृत्वं स्यात्तदा तेषु विनष्टेषु पूर्वा-
नुभूतार्थस्मृतेर्मया दृष्टं स्पष्टम् आग्रातम् आस्वादितं श्रुतमिति
प्रत्ययानामेककर्तृकत्वप्रतिपत्तेश्च कुतः संभवः । किंच इन्द्रियाणां
स्वस्वविषयनियतत्वेन रूपरसयोः साहचर्यप्रतीतौ न सामर्थ्यम् ।
105 अस्ति च तथाविधफलादे रूपग्रहणानन्तरं तत्सहचरितरसानुस्मर-
णम् । दन्तोदकसंश्लवान्यथानुपपत्तः । तस्मादुभयोर्गवाक्षयोरन्तर्गतः
भेक्षक इव द्वाभ्यामिन्द्रियाभ्या रूपरसयोर्दशीं कश्चिदेकोऽनु-
मीयते । तस्मात्करणान्येतानि । यश्चैषां व्यापारयिता स आत्मा ।
तथा साधनोपादानपरिवर्जनद्वारेण हिताहितप्राप्तिपरिहारसमर्था
110 चेष्टा प्रयत्नपूर्विका । विशिष्टक्रियात्वात् । रथक्रियावत् । शरीरं च प्रय-
त्नवदधिष्ठितम् । विशिष्टक्रियाभ्रयत्वात् रथवत् यश्चास्याधिष्ठाता स
आत्मा । सारथिवत् । तथात्रैव पक्षे इच्छापूर्वकविकृतवाय्वाश्रयत्वात् ।
भस्त्रावत् । वायुश्च प्राणापानादिश्चास्याधिष्ठाता स आत्मा । भ-
स्त्राध्मापयितृवत् । तथा अत्रैव पक्षे इच्छाधीननिमेषोन्मेषवदवय-
115 वयोगित्वात् । दारुण्यन्त्रवत् । तथा शरीरस्य वृद्धिक्षतभग्नसंरोहणं च
प्रयत्नवत्कृतम् । वृद्धिक्षतभग्नसंरोहणत्वात् । गृहवृद्धिक्षतभग्नसंरो-

हणवत् । वृक्षादिगतेन वृद्ध्यादिना व्यभिचार इति चेत् न ।
 तेषामपि एकेन्द्रियजन्तुत्वेन सात्मकत्वात् । यथैषां कर्त्तृ स
 आत्मा । गृहपतिवत् । वृक्षादीनां च सात्मकत्वमाचाराङ्गादेरव-
 120 सेयम् । किञ्चिद्वक्ष्यते च । तथा प्रेर्य मनः । अभिमतविषय-
 संबन्धनिमित्तक्रियाश्रयत्वात् । दारकहस्तगतगोलकवत् । यश्चास्य
 प्रेरकः स आत्मा इति । तथा आत्मचेतनक्षेत्रज्ञजीवपुरुषादयः
 पर्याया न निर्विषयाः । पर्यायत्वात् । घटकुटकलशादिपर्यायवत् ।
 व्यतिरेके षष्ठभूतादि । यथैषां विषयः स आत्मा । तथा अस्त्यात्मा ।
 125 असमस्तपर्यायवाच्यत्वात् । यो यः साङ्केतिकशुद्धपर्यायवाच्यः
 स सोऽस्तित्वं न व्यभिचरति । यथा घटादि । व्यतिरेके स्वरवि-
 पाणनभोम्भोरुहादयः । तथा सुखादीनि द्रव्याश्रितानि
 गुणत्वात् रूपवत् । योऽसौ गुणी स आत्मा । इसादिछिन्नानि ।
 तस्मादनुमानतोऽप्यात्मा सिद्धः ॥ आगमानां च येषां पूर्वापर-
 130 विरुद्धार्थत्वं तेषामप्रामाण्यमेव । यस्त्वाप्तप्रणीत आगमः स
 प्रमाणमेव । कषच्छेदतापलक्षणोपाधित्रयविशुद्धत्वात् । कषादीनां
 च स्वरूपं पुरस्ताद्वक्ष्यामः । न च वाच्यमाप्तः क्षीणसर्वदो-
 षः तथाविधं चाप्तत्वं कस्यापि नास्तीति । यतो रागादयः
 कस्यचिदत्यन्तमुच्छिद्यन्ते । अस्मदादिषु तदुच्छेदप्रकर्षापकर्षो-
 135 पलम्भात् । सूर्याद्यावरकजलदपटलवत् । तथा चाहुः ।

देशतो नाशिनो भावा दृष्टा निखिलनश्वराः ।

मेघपङ्क्त्यादयो यद्वदेवं रागादयो मताः ॥

इति । यस्य च निरवयवतयैते विलीनाः स एवाप्तो भगवान्
 सर्वज्ञः । अथानादित्वाद्वागादीनां कथं प्रक्षय इति चेन्न । उपायतस्त-
 40 ज्ञावात् । अनादेरपि सुवर्णमलस्य क्षारमृत्पुटपाकादिना विलयोप-
 लम्भात् । तद्वदेवानादीनामपि रागादिदोषाणां प्रतिपक्षभूतरजनया-

भ्यासेन विलयोपपत्तेः । क्षीणदोषस्य च केवलज्ञानान्वयिचारा-^{३१}
 त्सर्वज्ञत्वम् । तत्सिद्धिस्तु ज्ञानतारतम्यं कचिद्विश्रान्तं तारम्यत्वात्
 आकाशपरिमाणतारतम्यवत् । तथा सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः कस्य-
 145 चित्प्रत्यक्षा अनुमेयत्वात् क्षितिधरकन्धराधिकरणधूमध्वजवत् । एवं
 चन्द्रसूर्योपरागादिभूचकज्योतिर्ज्ञानाविसंवादान्यथानुपपत्तिप्रभृत-
 योपि हेतवो वाच्याः । तदेवमाप्तेन सर्वविदा प्रणीत आगमः
 प्रमाणमेव । तदप्रामाण्यं हि प्रणायकदोषनिबन्धनम् ।

रागाद्वा द्वेषाद्वा मोहाद्वा वाक्यमुच्यते हानृतम् ।
 150 यस्य तु नैते दोषास्तस्यानृतकारणं किं स्यात् ॥
 इति वचनात् । प्रणेतुश्च निर्दोषत्वमुपपादितमेवेति सिद्ध आग-
 मादप्यात्मा । एगे आया इत्यादिवचनात् ॥ तदेवं प्रत्यक्षानु-
 मानागमैः सिद्धः प्रमाता ॥

प्रमेयं चानन्तरमेव बाह्यार्थसाधने साधितम् । तत्सिद्धौ च
 155 प्रमाणं ज्ञानं प्रमेयाभावे कस्य ग्राहकमस्तु निर्विषयत्वादिति
 मलापमात्रम् । करणमुन्तरेण क्रियासिद्धेरयोगात् । लवनादिषु
 तथादर्शनात् । यच्चात्र समकालमित्याद्युक्तं तत्र विकल्पद्वयमपि
 स्वीक्रियत एव । अस्मदादिप्रत्यक्षं हि समकालार्थाकलनकुशलम् ।
 स्मरणमतीतार्थस्य ग्राहकम् । शब्दानुमाने च त्रैकालिकस्याप्यर्थस्य
 160 परिच्छेदके । निराकारं चैतद्वयमपि । न चातिप्रसङ्गः । स्वज्ञानावरण-
 बीर्यान्तरायक्षयोपशमविशेषवशादेवास्य नैयत्येन प्रवृत्तेः । शेषवि-
 कल्पानामस्वीकार एव तिरस्कारः ॥

प्रमितिस्तु प्रमाणस्य फलं स्वसंवेदनसिद्धैव । न हानुभवेप्युप-
 देशापेक्षा । फलं च द्विधा । आनन्तर्यपारंपर्यभेदात् । तत्रानन्तर्येण
 165 सर्वप्रमाणानामज्ञाननिवृत्तिः फलम् । पारंपर्येण केवलज्ञानस्य
 तावत् फलमौदासीन्यम् । शेषप्रमाणानां तु हानोपादानोपेक्षा-
 [16 स्वरूपा]

बुद्ध्यः ॥ इति सुव्यवस्थितं प्रमाणादिचतुष्टयम् ॥

ततश्च

नासन्न सन्न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम् ।

270 चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वमाध्यात्मिका विदुः ॥

इत्युन्मत्तभूषितम् ॥ किं चेदं प्रमाणादीनामवास्तवत्वं शून्यवा-
दिना वस्तुवृत्त्या तावदेष्टव्यम् । तच्चासौ प्रमाणादभिमन्यते अ-
प्रमाणाद्वा । न तावदप्रमाणात् । तस्यार्कित्त्वरत्वात् । अथ प्रमाणात् ।

तल्ल । अवास्तवत्वग्राहकं प्रमाणं सावृत्तमसावृत्तं वा स्यात् । यदि
175 सावृत्तं कथं तस्मादवास्तवाद्वास्तवस्य शून्यवादस्य सिद्धिः । तथा
तदसिद्धौ च वास्तव एव समस्तोपि प्रमाणादिव्यवहारः प्राप्तः । अथ
तद्ग्राहकं प्रमाणं स्वयमसावृत्तम् । तर्हि क्षीणा प्रमाणादिव्यवहारा-
वास्तवत्वप्रतिज्ञा । तेनैव व्यभिचारात् । तदेवं पक्षद्वयेऽपि इतो व्याघ्र
इतस्तटीति न्यायेन व्यक्त एव परमार्थतः स्वाभिमतसिद्धिविरोधः ॥

180 इति काव्यार्थः ॥ १७ ॥

अधुना क्षणिकवादिन ऐहिकापुष्पिकव्यवहारानुपपन्नार्थ-
समर्थनमविष्टयकारितं दर्शयन्नाह ।

कृतप्रणाशाकृतकर्मभोग-

भवप्रमोक्षस्मृतिभङ्गदोषान् ।

उपेक्ष्य साक्षात् क्षणभङ्गमिच्छ-

न्नहो महासाहसिकः परस्ते ॥ १८ ॥

कृतप्रणाशदोषमकृतकर्मभोगदोषं भवभङ्गदोषं प्रमोक्षभङ्गदोषं
स्मृतिभङ्गदोषमित्येतान् । साक्षादित्यनुभवसिद्धान् । उपेक्ष्य अनाहत्या ।
5 साक्षात्कुर्वन्नपि गजनिमीलिकामवलम्बमानः । क्षणभङ्गम् उदया-

नन्तरविनाशरूपक्षणक्षयिताम् । इच्छन् प्रतिपद्यमानः । ते तव । परः
 प्रतिपक्षः वैनाशिकः सौगत इत्यर्थः । अहो महासाहसिकः । सहसा
 अविमर्शात्मकेन बलेन वर्तते साहसिकः । भाविनमनर्थमविभाव्य
 यः प्रवर्तते स एवमुच्यते । महान्वासौ साहसिकश्च महासाहसिकः
 10 अत्यन्तमविमृश्य प्रवृत्तिकारी । इति मुकुलितार्थः ॥

विवृतार्थस्त्वयम् । बौद्धा बुद्धिक्षणपरंपरामात्रमेवात्मानमामनन्ति
 न पुनर्मौक्तिककणनिकरानुस्यूतैकमूलवचचदन्वयिनमेकम् । तन्मते येन
 ज्ञानक्षणेन सदनुष्ठानमसदनुष्ठानं वा कृतं तस्य निरन्वयविनाशात्
 तत्फलोपभोगः यस्य च फलोपभोगस्तेन तत्कर्म न कृतमिति प्रा-
 15 च्यज्ञानक्षणस्य कृतप्रणाशः स्वकृतकर्मफलानुपभोगात् उत्तरज्ञानक्ष-
 णस्य चाकृतकर्मभोगः स्वयमकृतस्य कर्मणः फलोपभोगादिति । अत्र
 कर्मशब्दः उभयत्रापि योज्यः । तेन कृतप्रणाश इत्यस्य कृतकर्मप्रणाश
 इत्यर्थो दृश्यः । बन्धानुलोम्याच्चेत्थमुपन्यासः । तथा भवभङ्गदोषः । भव
 आर्जवीभावलक्षणः संसारः तस्य भङ्गो विलोपः स एव दोषः क्षणिक-
 20 वादे प्रसज्यते । परलोकाभावप्रसङ्ग इत्यर्थः । परलोकिनः कस्य-
 चिदभावात् । परलोको हि पूर्वजन्मकृतकर्मानुसारेण भवति । तच्च
 प्राचीनज्ञानक्षणानां निरन्वयं नाशात् केन नामोपमुज्यतां जन्मान्तरे ।
यच्च मोक्षाकरगुप्तेन यच्चित्तं तच्चित्तान्तरं प्रतिसंधत्ते यथेदानीन्तनं
चित्तं चित्तं च मरणकालभावि इति भवपरंपरासिद्धये प्रमाणमुक्तं
 25 तद्व्यर्थम् । चित्तक्षणानां निरवशेषनाशिनां चित्तान्तरप्रतिसंधाना-
 योगात् । द्वयोरवस्थितयोर्हि प्रतिसंधानमुभयानुगामिना केन-
 चित्क्रियते । यश्चानयोः प्रतिसंधाता स तेन नाभ्युपगम्यते । स
 ह्यात्माऽन्वयी । न च प्रतिसंधत्ते इत्यस्य जनयतीत्यर्थः । कार्यहेतु-
 प्रसङ्गात् । तेन वादिनाऽस्य हेतोः स्वभावहेतुत्वेनोक्तत्वात् ।
 30 स्वभावहेतुश्च तादात्म्ये सति भवति । भिन्नकालभावितोश्च

चित्तचित्तान्तरयोः कुतस्तादात्म्यम् । युगपद्भाविनोश्च प्रतिसंधेय-
 प्रतिसंधायकत्वाभावापत्तिः । युगपद्भावित्वेऽविशिष्टेऽपि किमत्र
 नियामकं यदेकः प्रतिसंधायकोऽपरश्च प्रतिसंधेय इति । अस्तु वा
 प्रतिसंधानस्य जननमर्थः । सोप्यनुपपन्नः । तुल्यकालत्वे हेतुफल-
 35 भावस्याभावात् । भिन्नकालत्वे च पूर्वचित्तक्षणस्य विनष्टत्वात्
 उत्तरचित्तक्षणः कथमुपादानमन्तरेणोत्पद्यताम् । इति यत्किंचिदेतत् ॥
 तथा प्रमोक्षभङ्गदोषः । प्रकर्षेणापुनर्भावेन कर्मबन्धनान्मुक्तिः प्रमो-
 क्षः तस्यापि भङ्गः प्राप्नोति । तन्मते तावदात्मैव नास्ति कः प्रेत्य
 सुखीभवनार्थं यतिष्यते । ज्ञानक्षणोऽपि संसारी कथमपरज्ञान-
 40 क्षणसुखीभवनाय घटिष्यते । न हि दुःखी देवदत्तो यज्ञदत्तमुखाय
 चेष्टमानो दृष्टः । क्षणस्य तु दुःखं स्वरसनाशित्वात्तेनैव सार्धं ध्वंसे ।
 संतानस्तु न वास्तवः कश्चित् । वास्तवत्वे तु आत्माभ्युपगम-
 प्रसङ्गः । अपि च बौद्धा निखिलवासनोच्छेदे विगतविषयाकारोप-
 षुवविशुद्धज्ञानोत्पादो मोक्ष इत्याहुस्तच्च न घटते । कारणाभावादेव
 45 तदनुपपत्तेः । भावनाप्रचयो हि तस्य कारणमिष्यते । स च स्थिरैका-
 श्रयाभावाद्दिशेषानाधायकः प्रतिक्षणमपूर्ववदुपजायमानो निरन्वय-
 विनाशी गगनलङ्घनाभ्यासवदनासादितप्रकर्षो न स्फुटाभिज्ञान-
 जननाय प्रभवतीत्यनुपपत्तिरेव तस्य । समलचित्तक्षणानां स्वाभावि-
 क्त्याः सदृशारम्भणशक्तेरसदृशारम्भं प्रत्यशक्तेश्चाकस्मादनुच्छे-
 50 दात् । किं च समलचित्तक्षणाः पूर्वं स्वरसपरिनिर्वाणाः अयम-
 पूर्वो जातः संतानश्चैको न विद्यते बन्धमोक्षौ चैकाधिकरणौ
 न विषयभेदेन वर्तेते तत्कस्येयं मुक्तिर्य एतदर्थं प्रयतते । अयं
 हि मोक्षशब्दो बन्धनविच्छेदपर्यायः । मोक्षश्च तस्यैव घटते
 यो बद्धः । क्षणक्षयवादे त्वन्यः क्षणो बद्धः क्षणान्तरस्य
 55 मुक्तिरिति मोक्षाभावः प्राप्नोति ॥ तथा स्मृतिभङ्गदोषः । तथा

हि पूर्वबुद्ध्यनुभूतेऽर्थे नोत्तरबुद्धीनां स्मृतिः संभवति । ततोऽन्य-
 त्वात् । संतानान्तरबुद्धिवत् । न ह्यन्यदृष्टोऽर्थोऽन्येन स्मर्यते ।
 अन्यथा एकेन दृष्टोऽर्थः सर्वैः स्मर्येत । स्मरणाभावे च कौत-
 स्कुती प्रत्यभिज्ञाप्रसूतिः । तस्याः स्मरणानुभवोभयसंभवत्वात् ।
 60 पदार्थभेक्षणप्रबुद्धमाक्तनसंस्कारस्य हि प्रमातुः स एवायमित्या-
 कारेणेष्वुत्पद्यते । अथ स्यादयं दोषो यद्यविशेषेणान्यदृष्टमन्यः
 स्मरतीत्युच्यते । किंत्वन्यत्वेपि कार्यकारणभावादेव च
 स्मृतिः । भिन्नसंतानबुद्धीनां तु कार्यकारणभावो नास्ति तेन
 संतानान्तराणां स्मृतिर्न भवति । न चैकसांतानिकीनामपि
 65 बुद्धीनां कार्यकारणभावो नास्ति येन पूर्वबुद्ध्यनुभूतेर्ये
 तदुत्तरबुद्धीनां स्मृतिर्न स्यात् । तदप्यनवदातम् । एवमपि अन्य-
 त्वस्य तदवस्थत्वात् । न हि कार्यकारणभावाभिधानेपि
 तदपगतम् । क्षणिकत्वेन सर्वासां भिन्नत्वात् । न हि कार्यकारण-
 भावात्स्मृतिरित्यतोभयप्रसिद्धोस्ति दृष्टान्तः । अथ

70 यस्मिन्नेव हि संताने आहिता कर्पावासना ।

फलं तलैव संघत्ते कर्पासे रक्तता यथा ॥

इति कर्पासरक्ततादृष्टान्तोस्तीति चेत् तदसाधीयः । साधन-
 दूषणयोरसंभवात् । तथा हि अन्ययाद्यसंभवाच्च साधनम् । न हि
 कार्यकारणभावो यत्र तत्र स्मृतिः कर्पासे रक्ततावदित्यन्वयः
 75 संभवति । नापि यत्र न स्मृतिस्तत्र न कार्यकारणभाव इति व्यति-
 रेकोस्ति । असिद्धत्वाद्यनुद्भावनाच्च न दूषणम् । न हि ततोऽन्यत्वा-
 दित्यस्य हेतोः कर्पासे रक्ततावदित्यनेन कश्चिदोषः प्रतिपाद्यते ।
 किंच यद्यन्यत्वेपि कार्यकारणभावेन स्मृतेरुत्पत्तिरिष्यते तदा
 शिष्याचार्यादिबुद्धीनामपि कार्यकारणभावसद्भावेन स्मृत्यादिः
 80 स्यात् । अथ नायं प्रसङ्गः एकसंतानत्वे सतीतिविशेषणादिति चेत्

तदप्युक्तम् । भेदाभेदपक्षाभ्यां तस्योपक्षीणत्वात् । क्षणपरंपरातस्त-
स्याभेदे हि क्षणपरंपरैव सा । तथा च संतान इति न किञ्चिद-
तिरिक्तमुक्तं स्यात् । भेद त्वपारमार्थिकः पारमार्थिको वाऽसौ स्यात् ।
अपारमार्थिकत्वेऽस्य तदेव दूषणम् । अकिञ्चित्करत्वात् । पारमार्थिक-
85 त्वे स्थिरो वा स्यात् क्षणिको वा । क्षणिकत्वे संताननिर्विशेष एवा-
यमिति किमनेन स्तेनभीतस्य स्तेनान्तरशरणस्वीकरणानुकर-
णिना । स्थिरश्चेत् आत्मैव संज्ञाभेदतिरोहितः प्रतिपन्नः । इति न स्मृति-
र्घटते क्षणक्षयवादिनाम् । तदभावे चानुमानस्यानुत्थानमित्युक्तं
प्रागेव । अपि च स्मृतेरभावे निहितप्रत्युन्मार्गणप्रत्यर्पणादि-
90 न्यवहारा विशीर्येरन् ।

इत्येकनवते कल्पे शक्त्या मे पुरुषो हतः ।

तेन कर्मविपाकेन पादे विद्धोऽस्मि भिक्षवः ॥

इति वचनस्य च का गतिः । एवमुत्पत्तिरुत्पादयति स्थितिः
स्थापयति जरा जर्जरयति विनाशो नाशयति इति चतुःक्षणिकं
95 वस्तु प्रतिजानाना अपि प्रतिक्षेप्याः । क्षणचतुष्कानन्तरमपि
निहितप्रत्युन्मार्गणादिव्यवहाराणां दर्शनात् । तदेवमनेकदोषापातेपि
यः क्षणभङ्गमभिप्रैति तस्य महत् साहसमिति काव्यार्थः ॥१८॥

अथ तायागताः क्षणक्षयपक्षे सर्वव्यवहारानुपपत्तिं परैः
सद्भावितामाकर्ण्येत्यं प्रतिपादयिष्यन्ति । यत्सर्वपदार्थानां क्षणिक-
त्वेपि वासनाबललब्धजन्मना ऐक्याध्यवसायेन ऐहिकामुष्मिक-
व्यवहारप्रवृत्तेः कृतप्रणाशादिदोषा निरवकाशा एवेति । तदाकृतं^{६.११}
५ परिहर्तुकामस्तत्कल्पितवासनायाः क्षणपरंपरातो भेदाभेदानुभय-
लक्षणे पक्षत्रयेऽप्यघटमानत्वं दर्शयन् स्वाभिप्रेतभेदाभेदस्याद्वा-
दमकामयमानानपि तानङ्गीकारयितुमाह ।^{५.११.११.११}

सा वासना सा क्षणसंततिश्च

नाभेदभेदानुभयैर्घटेते ।

ततस्तटादर्शिशकुन्तपोत-

न्यायात्त्वदुक्तानि परे श्रयन्तु ॥ १९ ॥

सा शक्यपरिकल्पिता वृद्धितमुक्तावली^{समान}कल्पानां परस्परविश-
कलितानां क्षणानामन्योन्याजुस्पृतप्रत्ययजनिका एकसूत्रस्थानीया
10 संतानापरपर्याया वासना । वासनेति पूर्वज्ञानजनितासूत्रज्ञाने
शक्तिमाहुः । सा च क्षणसंततिस्तद्दर्शनमसिद्धा प्रदीपकलिकावन्नव-
नवोत्पद्यमानाऽपरापरसदृशक्षणपरंपरा । एते द्वे अपि अभेद-
भेदानुभयैर्न घटेते ॥ न तावदभेदेन तादात्म्येन ते घटेते । तयोर्हि
अभेदे वासना वा स्यात् क्षणपरंपरा वा । न द्वयम् । यद्धि यस्माद-
15 भिन्नं न ततः पृथगुपलभ्यते यथा घटात् घटस्वरूपम् । केवलायां
वासनायामन्वयिस्वीकारः । वास्याभावे च किं तथा वासनीयमस्तु ।
इति तस्या अपि न स्वरूपमवतिष्ठते । क्षणपरंपरामालाङ्गीकरणे
च प्राञ्च एव दोषाः ॥ न च भेदेन ते युज्येते । सा हि भिन्ना वासना
क्षणिका स्यादक्षणिका वा । क्षणिका चेत् तर्हि क्षणेभ्यस्तस्याः
20 पृथक्कल्पनं व्यर्थम् । अक्षणिका चेदन्वयिपदार्थाभ्युपगमेनागम-
बाधः । तथा च पदार्थान्तराणां क्षणिकत्वकल्पनाप्रयासो व्यसन-
मालम् ॥ अनुभयपक्षेणापि न घटेते । स हि कदाचिदेवं ब्रूयात्
नाहं वासनायाः क्षणश्रेणितोऽभेदं प्रतिपद्ये न च भेदं किं
त्वनुभयमिति । तदप्यनुचितम् । भेदाभेदयोर्विधिनिषेधरूपयोरैकतर-
25 प्रतिषेधेऽन्यतरस्यावश्यं विधिभावादन्यतरपक्षाभ्युपगमः । तत्र च
मागुक्त एव दोषः । अथवाऽनुभयरूपत्वेऽस्तुत्वप्रसङ्गः । भेदाभेद-
लक्षणपक्षद्वयव्यतिरिक्तस्य मार्गान्तरस्यानस्तित्वाद् अनार्हतानां हि

वस्तुना भिन्नेन वा भाव्यमभिन्नेन वा । तदुभयातीतस्य बन्ध्यास्त-
 नन्धयमायत्वाद् । एवं विकल्पत्रयेपि क्षणपरंपरावासनयोरनुपपत्तौ
 80 पारिशेष्याद्भेदाभेदपक्ष एव कक्षीकरणीयः । न च प्रत्येकं
 यो भवेद्दोषो द्वयोर्भावे कथं न सः इति वचनादत्रापि
 दोषतादवस्थामिति वाच्यम् । कुक्कुटसर्पनरसिंहादिवज्जात्यन्तरत्वाद्-
 नेकान्तपक्षस्य । नन्वार्हतानां वासनाक्षणपरंपरयोरङ्गीकार एव
 नास्ति तत्कथं तदाश्रयभेदाभेदचिन्ता चरितार्था इति चेन्नैवम् ।
 85 स्याद्वादवादिनामपि हि प्रतिक्षणं नवनवपर्यायपरंपरोत्पत्तिरभि-
 मतैव । तथा च क्षणिकत्वम् । अतीतानागतवर्तमानपर्यायपरंपरानु-
 संधायकं चान्वयिद्रव्यम् । तच्च वासनेतिसंज्ञान्तरभागपि अभिमतमेव ।
 न खलु नामभेदाद्वादः कोपि कोविदानाम् । सा च प्रतिक्षणोत्पदि-
 ण्युपर्यायपरंपरा अन्वयिद्रव्यात् कथंचिद्भिन्ना कथंचिदभिन्ना । तथा
 40 तदपि तस्याः स्याद्भिन्नं स्यादभिन्नम् । इति पृथक्पत्यव्यपदेशविष-
 यत्वाद्भेदः । द्रव्यस्यैव च तथा तथा परिणमनादभेदः । एतच्च सक-
 लादेशविकलादेशव्याख्याने पुरस्तात्प्रपञ्चयिष्यामः ॥

अपि च बौद्धमते वासनापि तावन्न घटते इति निर्विषया तत्र
 भेदादिविकल्पचिन्ता । तल्लक्षणं हि पूर्वक्षणेनोत्तरक्षणस्य वास्यता ।
 45 न चास्थिराणां भिन्नकालतयाऽन्योन्यासंबद्धानां च तेषां वास्य-
 वासकभावो युज्यते । स्थिरस्य संबद्धस्य च वस्त्रादेर्मृगमादिना
 वास्यत्वं दृष्टमिति । अथ पूर्वचित्तसहजाच्चेतनाविशेषात्पूर्वशक्तिवि-
 शिष्टं चित्तमनुत्पद्यते सोऽस्यशक्तिविशिष्टचित्तोत्पादो वासना । तथा
 हि पूर्वचित्तं रूपादिविषयं प्रवृत्तिविज्ञानं यत् तत् षड्विधम् । पञ्च
 50 रूपादिविज्ञानान्यविकल्पकानि षष्ठं च विकल्पविज्ञानम् । तेन
 सह जातः समानकालच्चेतनाविशेषोऽहंकारास्पदमालयविज्ञानम् ।
 तस्मान्पूर्वज्ञातिविशिष्टचित्तोत्पादो वासनेति । तदपि न । अस्थि-

रत्नाद्वासकेनासंबन्धाच्च । यश्चासौ चेतनाविशेषः पूर्वचित्तसहभावी
स न वर्तमाने चेतस्युपकारं करोति । वर्तमानस्याशक्यापनेयो-
55 पनेयत्वेनाविकार्यत्वात् । तद्धि यथाभूतं जायते तथाभूतं विन-
श्यतीति । नाप्यनागत उपकारं करोति । तेन सहासंबद्धत्वात् ।
असंबद्धं च न भावयतीत्युक्तम् । तस्मात् सौगतमते वासनापि
न घटते । अत्र च स्तुतिकारेणाभ्युपेत्यापि तामन्वयिद्वय-
स्थापनाय भेदाभेदादिचर्चा विरचितेति भावनीयम् ॥

60 अथोत्तरार्धन्याख्या । तत इति ॥ पक्षत्रयेपि दोषसद्भावात् त्वदु-
क्तानि भवद्रूपानि भेदाभेदस्याद्वादसंवादपूतानि परे कुतीर्थ्याः
प्रकरणान्मायासूत्रवीयाः श्रयन्तु आद्रियन्ताम् । अत्रोपमानमाह
तटादर्शित्यादि । तटं न पश्यतीति तटादर्शयः शकुन्तपोतः
पक्षिशवकः तस्य न्यायः उदाहरणं तस्मात् । यथा किल
65 कथमप्यपारपारावारान्तःपातितः काकादिशकुनिशवको बहि-
र्निर्जिगमिषया प्रवहणकूपस्तम्भादेस्तटप्राप्तये मुग्धतयोद्धीनः
सम्प्रन्ताज्जलकार्णवमेवावलोकयन्तटमदृष्ट्वैव निर्वेदाद्व्यावृत्त्य तदेव
कूपस्तम्भादिस्थानमाश्रयते गत्यन्तराभावादेवं तेषां कुतीर्थ्याः
प्रागुक्तपक्षत्रयेऽपि वस्तुसिद्धिमनासादयन्तस्त्वदुक्तमेव चतुर्थं भेदा-
70 भेदपक्षमनिच्छयापि क्लीकुर्वाणास्त्वच्छासनमेव प्रतिपद्यन्ताम् ।

न हि स्वस्य बलविकलतामाकलय्य बलीयसः प्रभोः शरणा-
श्रयणं दोषपोषाय नीतिशालिनाम् । त्वदुक्तानीति बहुवचनं
सर्वेषामपि तन्त्रान्तरीयाणां पदे पदेऽनेकान्तवादमतिपत्तिरेव
यथावस्थितपदार्थमतिपादनौपयिकं नान्यादिति ज्ञापनार्थम् ।

75 अनन्तधर्मात्मकस्य सर्वस्य वस्तुनः सर्वनयात्मकेन स्याद्वादेन
विना यथावद्ब्रूहीतुमशक्यत्वात् । इतरयान्धगजन्यायेन पल्लव- 37-
ग्राहिताप्रसङ्गात् ॥ श्रयन्तीति वर्तमानान्तं केचित्पठन्ति तथा-
[१७ न्याद्वाद]

प्यदोषः ॥ अत्र च समुद्रस्थानीयः संसारः । पोतसमानं
त्वच्छासनम् । कूपस्तम्भसंनिभः^{नान} स्याद्वादः । पक्षिपोतोपमा
80 वादिनः । ते च स्वाभिमतपक्षप्ररूपणोद्भूयनेन मुक्तिलक्षणतटमा-
स्ये कृतप्रयत्ना अपि तस्मादिष्टार्थसिद्धिमपश्यन्तो व्यावृत्य स्या-
द्वादरूपकूपस्तम्भालङ्कृततावकीनशासनप्रवहणोपसर्पणमेव यदि
शरणीकुर्वते तदा तेषां भवार्णवाद्बहिर्निष्क्रमणमनोरथः सफलतां
कलयति नापरयेति काव्यार्थः ॥ १९ ॥

एवं क्रियावादिनां भावादुकानां कतिपयकुग्रहनिग्रहं विधाय
सांप्रतमक्रियावादिनां लौकायतिकानां मतं सर्वोधमत्वादन्ते
उपन्यस्यन् तन्मतमूलस्य प्रत्यक्षप्रमाणस्यानुमानादिप्रमाणान्तरा-
नङ्गीकारेऽकिञ्चित्करत्वप्रदर्शनेन तेषां प्रज्ञायाः प्रमादमादर्शयति ।

विनानुमानेन पराभिसंधि-

मसंविदानस्य तु नास्तिकस्य ।

न सांप्रतं वक्तुमपि क्व चेष्टा

क्व दृष्टमात्रं च हहा प्रमादः ॥ २० ॥

5 प्रत्यक्षमेवैकं प्रमाणमिति मन्यते चार्वाकः । तत्र संनह्यते ॥
अनु पश्चाद् लिङ्गसंबन्धग्रहणस्मरणानन्तरं मीयते परिच्छिद्यते
देशकालस्वभावविप्रकृष्टोर्थोनेन ज्ञानविशेषेणेत्यनुमानम् । प्रस्तावात्
स्वार्थानुमानम् । तेनानुमानेन लैङ्गिकप्रमाणेन विना पराभिसंधि
पराभिप्रायम् असंविदानस्य सम्यग्ज्ञानानस्य । तुशब्दः पूर्ववादिभ्यो
10 मेदद्योतनार्थः । पूर्वेषां वादिनामास्तिकतया विप्रतिपत्तिस्थानेषु श्लादः
कृतः नास्तिकस्य तु वक्तुमपि नौचिती कुत एव तेन सह श्लोद
इति तुशब्दार्थः । नास्ति परलोकः पुण्यं पापमिति वा मतिरस्य ।

नास्तिकास्तिकदैष्टिकम् इति निपातनाच्चास्तिकः। तस्य नास्तिकस्य
 लौकायतिकस्य । वक्तुमपि न सांभतम् वचनमप्युच्चारयितुं नो-
 15 चितम् । ततस्तूष्णीभावा एवास्य श्रेयान् । दूरे प्रामाणिकपरिषदि
 प्रविश्य प्रमाणोपन्यासगोष्ठी । वचनं हि परप्रत्यायनाय प्रतिपाद्यते ।
 परेण चाप्रतिपिस्तितमर्थं प्रतिपादयन्नासौ सतामवधेयवचनो भव-
 त्युन्मत्तवत् । ननु कथमिव तूष्णीकतैवास्य श्रेयसी यावता चेष्टाविशे-
 षादिना प्रतिपाद्यस्याभिप्रायमनुमाय मुकरमेवानेन वचनोच्चारण-
 20 भित्पाशङ्क्याह क्व चेष्टा क्व दृष्टमात्रं च इति । क्वेति बृहदन्तरे ।
 चेष्टा इङ्गितम् । पराभिप्रायरूपस्यानुमेयस्य लिङ्गम् । क्व च दृष्ट-
 मात्रम् । दर्शनं दृष्टम् । भावे क्तः । दृष्टमेव दृष्टमात्रम् प्रत्यक्षमात्रम् । तस्य
 लिङ्गनिरपेक्षप्रवृत्तित्वात् । अत एव दूरमन्तरमेतयोः । न हि
 प्रत्यक्षेणातीन्द्रियाः परचेतोवृत्तयः परिज्ञातुं शक्याः । तस्यैन्द्रिय-
 25 कत्वात् । मुखप्रसादादिचेष्टया तु लिङ्गभूतया पराभिप्रायस्य
 निश्चये अनुमानप्रमाणमनिच्छतोपि तस्य बलादापतितम् । तथा
 हि । प्रवचनश्रवणाभिप्रायवानयं पुरुषः । तादृगुत्प्रेषसादादिचेष्टा-
 ऽन्यथानुपपत्तेरिति । अतश्च इहा प्रमादः । इहा इति खेदे ।
 अहो तस्य प्रमादः प्रमत्तता यदनुभूयमानमप्यनुमानं प्रत्यक्ष-
 30 मात्राङ्गीकारेणापहृते । अत्र संपूर्वस्य वेत्तेरकर्मकत्वं एवात्मने-
 पदम् अत्र तु कर्मास्ति तत्कथमज्ञानम् । अत्रोच्यते । अत्र
 संवेदितुं शक्तः संविदान इति कार्यम् । वयःशक्तिशीले इति
 शक्तौ ज्ञानविधानात् । ततश्चायमर्थः । अनुमानेन विना पराभि-
 संहितं सम्यग्वेदितुमशक्तस्येति । एवं परबुद्धिज्ञानान्यथानुपपत्त्याऽ-
 35 यमनुमानं इहादङ्गीकारितः । तथा प्रकारान्तरेणाप्ययमङ्गीकार-
 यितव्यः । तथा हि । चार्वाकः काश्चिज्ज्ञानव्यक्तीः संवादित्वेना-
 व्यभिचारिणीरूपलभ्यान्याश्च विसंवादित्वेन व्यभिचारिणीः पुनः

- कालान्तरे तादृशीतराणां ज्ञानव्यक्तीनामवश्यं प्रमाणतेतरते
व्यवस्थापयेत् । न च संनिहितार्थबलेनोत्पद्यमानं पूर्वापरपरामर्श-
- 40 शून्यं प्रत्यक्ष पूर्वापरकालभाविनीनां ज्ञानव्यक्तीनां प्रामाण्या-
प्रामाण्यव्यवस्थापकं निमित्तमुपलक्षयितुं क्षमते । न चायं स्वप्रती-
तिगोचराणामपि ज्ञानव्यक्तीनां परं प्रति प्रामाण्यप्रामाण्यं वा
व्यवस्थापयितुं प्रभवति । तस्माद्यथादृष्टज्ञानव्यक्तिसाधर्म्यद्वारेण-
दानीन्तनज्ञानव्यक्तीनां प्रामाण्याप्रामाण्यव्यवस्थापकं परप्रती-
- 45 पादकं च प्रमाणान्तरमनुमानरूपमुपासीत । परलोकादिनिषेधश्च
न प्रत्यक्षमात्रेण शक्यः कर्तुम् । संनिहितमात्रविषयत्वात्तस्य ।
परलोकादिकं चाप्रतिषिध्य नायं सुखमास्ते प्रमाणान्तरं च
नेच्छतीति हिम्भहेवाकः ॥ किंच प्रत्यक्षस्याप्यर्थाव्यभिचारादेव
प्रामाण्यम् । कथमितरथा स्नानपानावगाहनाद्यर्थक्रियाऽसमर्थे
- 50 मरुमरीचिकानिचयचुम्बिनि जलज्ञाने न प्रामाण्यम् । तच्च अर्थ-
प्रतिबद्धलिङ्गशब्दद्वारा सप्रुन्मज्जतोरनुमानागमयोरप्यर्थाव्यभिचा-
रादेव किं नेष्यते । व्यभिचारिणोरप्यनयोर्दर्शनादप्रामाण्यमिति
चेत् । प्रत्यक्षस्यापि तिमिरादिदोषाभिशीथिनीनाथयुगलावलम्बि-
नोऽप्रमाणस्य दर्शनात्सर्वत्राप्रामाण्यप्रसङ्गः । प्रत्यक्षाभासं तदिति
- 55 चेत् इतरत्रापि तुल्यमेतदन्यत्र पक्षपातात् । एवं च प्रत्यक्षमात्रेण
वस्तुव्यवस्थानुपपत्तेः । तन्मूला जीवपुण्यापुण्यपरलोकनिषेधादि-
वादा अप्रमाणमेव ॥ एवं नास्तिकाभिमतो भूतचिद्वादोपि निरा-
कार्यः । तथा च द्रव्यालङ्कारकार उपयोगवर्णने । न चायं
भूतधर्मः । सत्त्वकठिनत्वादिवत् मद्याङ्गेषु भ्रम्यादिमदशक्तिवद्वा
- 60 प्रत्येकमनुपलम्भात् । अनभिव्यक्तावात्मसिद्धिः । कायाकारपरि-
णतेभ्यस्तेभ्यः स उत्पद्यत इति चेत् कायपरिणामोपि तन्मात्रभावी
न कादाचित्कः । अन्यस्त्वात्मैव स्यात् । अहेतुत्वे न देशादि-

- नियमः । मृतादपि च स्यात् । शोणिताद्युपाधिः सुप्तादावप्यस्ति ।
 न च सतस्तस्योत्पत्तिः । भूयोभूयः प्रसङ्गात् । अलब्धात्मनश्च
 65 प्रसिद्धमर्थक्रियाकारित्वं विरुध्येत । असतः सकलशक्तिविकलस्य
 कथमुत्पत्तौ कर्तृत्वम् । अन्यस्यापि प्रसङ्गात् । तन्न भूतकार्य-
 मुपयोगः । कुतस्नहिं सुप्तोत्थितस्य तदुदयः । असंवेदनेन चैतन्य-
 स्याभावात् । न । जाग्रदवस्थानुभूतस्य स्मरणात् । असंवेदनं तु
 निद्रेषघातात् । कथं तर्हि कायविकृतौ चैतन्यविकृतिः । नैकान्तः ।
 70 विद्वादिना कश्मलवपुषोपि बुद्धिशुद्धेः । अविकारे च भावनाविशेषतः
 मीत्यादिभेददर्शनात् । शोकादिना बुद्धिविकृतौ कायविकारादर्शनाच्च ।
 परिणामिना विना च न कार्योत्पत्तिः । न च भूतान्येव तथा
 परिणमन्ति । विनातीयत्वात् । काठिन्यादेरनुपलम्भात् । अणव एवे-
 न्द्रियग्राह्यत्वरूपां स्थूलतां प्रतिपद्यन्ते तज्जात्यादि चोपलभ्यते ।
 75 तन्न भूतानां धर्मः फलं वा उपयोगः । तथा भवांश्च यदाक्षिपति
 तदस्य लक्षणम् । स चात्मा स्वमंत्रिदितः । भूतानां तथाभावे
 बहिर्मुखं स्यात् । गौरोऽहमित्यादि तु नान्तर्मुखम् । बाह्यकरणजन्य-
 त्वात् ॥ अनभ्युपगतानुमानप्रामाण्यस्य चात्मनिषेधोपि दुर्लभः ।
 धर्मः फलं च भूतानामुपयोगा भवेद्यदि ।
 80 प्रत्येकमुपलम्भः स्यादुत्पादो वा विलक्षणात् ॥
 इति काव्यार्थः ।

एवमुक्त्युक्तिभिरेकान्तवादप्रतिक्षेपमाख्याय सांप्रतमनाद्यवि-
 द्यावासनाप्रवासितसन्मतयः प्रत्यक्षोपलक्ष्यमाणमप्यनेकान्तवादं
 येवमन्यन्ते तेषामुन्मत्तताभाविर्भावयन्नाह ।

प्रतिक्षणोत्पादविनाशयोगि-
 स्थिरैकमध्यक्षमपीक्षमाणः ।

जिन त्वदाज्ञामवमन्यते यः

स वातकी नाथ पिशाचकी वा ॥२१॥

प्रतिक्षणं प्रतिसमयम् । उत्पादेन उत्तराकारस्वीकाररूपणं ।
 १० शेन च पूर्वाकारपरिहारलक्षणेन युज्यत इत्येवंशीलं प्रतिक्षणो
 विनाशयोगिकित्तत् । स्थिरैकं कर्मतापत्रम् । स्थिरमुत्पादविना
 रनुयायित्वात्रिकालवर्ति यदेकं द्रव्यं स्थिरैकम् । एकशब्दोत्र र
 रणवाची । उत्पादे विनाशे च तत्साधारणम् । अन्वयिद्रव्यत्वात्
 चैत्रमैत्रयोरेका जननी साधारणेत्यर्थः । इत्यमेव हि तयोरेका
 १० णता । पर्यायाणां कथंचिदनेकत्वेपि तस्य कथंचिदेकत्वं
 एवं त्रयात्मकं वस्त्वध्यक्षमपीक्षमाणः प्रत्यक्षमवलोकयन्ना
 जिन रागादिजैत्र । त्वदाज्ञाम् आ सामस्त्येनानन्तधर्मविशि
 ज्ञायन्ते अवबुद्धयन्ते जीवाजीवादयः पदार्था यथा साक्षा अ
 शासनम् तवाज्ञा त्वदाज्ञा तां त्वदाज्ञां भवत्प्रणीतस्याद्वाद्मन्
 १५ यः कश्चिदविवेक्यवमन्यते अवजानाति । जात्यपेक्षमेकवचनम्
 ज्ञया वा । स पुरुषपशुः वातकी पिशाचकी वा । वातो रोगवि
 ऽस्यास्तीति वातकी वातकीव वातकी वातूल इत्यर्थः । एवं ।
 चकीव पिशाचकी भूताविष्ट इत्यर्थः । अत्र वाशब्दः समु
 उपमानार्थो वा । स पुरुषापसदो वातकिपिशाचकिभ्यः ।
 २० इति तुलामित्यर्थः । वातातीसारपिशाचात्कश्चान्तः इ
 मत्पर्यायः कश्चान्तः । एवं पिशाचकीत्यपि । यथा किल ।
 पिशाचेन वाक्रान्तवपुर्वस्तुतत्त्वं साक्षात्कुर्वन्नापि तदवेशव
 न्यथा प्रतिपद्यते एवमयमप्येकान्तवादापस्मारपरवश इति ॥

अत्र च जिनेति साभिप्रायम् । रागादिजेतृत्वाद्धि जिनः ।

30 शासनमवमन्यते तस्य कथं नोन्मत्ततेति भावः । नाथ हे स्वामिन् ।
अलब्धस्य सम्यग्दर्शनादेर्लम्भकतया लब्धस्य च तस्यैव निर-
तिचारपरिपालनोपदेशदायितया च योगक्षेमकरत्वोपपत्तेर्नाथः ।
तस्यामन्त्रणम् ।

वस्तुतत्त्वं चोत्पादन्यग्रध्रौव्यात्मकम् । तथा हि । सर्वं वस्तु
35 द्रव्यात्मना नोत्पद्यते विपद्यते वा । परिस्फुटमन्वयदर्शनात् । लून-
पुनर्जातनखादिष्वन्वयदर्शनेन व्यभिचार इति न वाच्यम् । प्रमाणेन
वाध्यमानस्यान्वयस्यापरिस्फुटत्वात् । न च प्रस्तुतोन्वयः प्रमाण-
विरुद्धः । सत्यप्रत्यभिज्ञानसिद्धत्वात् ।

सर्वव्यक्तिषु नियतं क्षणे क्षणेऽन्यत्वमथ च न विशेषः ।

40 सत्याव्यतिथ्यपचिन्धोराकृतिजातिव्यवस्थानात् ॥

इति वचनात् । ततो द्रव्यात्मना स्थितिरेव सर्वस्य वस्तुनः ।
पर्यायात्मना तु सर्वं वस्तुत्पद्यते विपद्यते च । अस्वलितपर्यायानुभ-
वसद्भावात् । न चैवं शृङ्गे शङ्खे पीतादिपर्यायानुभवेन व्यभिचारः ।
तस्य स्तलद्रूपत्वात् । न खलु सोस्तलद्रूपो येन पूर्वाकारविनाशा-
45 जहृदृतोचराकारोत्पादाविनाभावी भवेत् । न च जीवादौ वस्तुनि
हर्षामर्षादासीन्यादिपर्यायपरंपरानुभवः स्तलद्रूपः । कस्यचिद्
बाधकस्याभावात् । ननूत्पादादयः परस्परं भिद्यन्ते न वा । यदि
भिद्यन्ते कथमेकं वस्तु व्यात्मकम् । न भिद्यन्ते चेत् तथापि कथ-
मेकं त्रयात्मकम् । तथा च ।

50 यद्युत्पादादयो भिन्नाः कथमेकं त्रयात्मकम् ।

अथोत्पादादयोऽभिन्नाः कथमेकं त्रयात्मकम् ॥

इति चेत् । तदयुक्तम् । कथंचिद्भिन्नलक्षणत्वेन तेषां कथंचि-
द्भेदाभ्युपगमात् । तथा हि । उत्पादविनाशध्रौव्याणि स्याद्भि-
न्नानि भिन्नलक्षणत्वात् रूपादिवदिति । न च भिन्नलक्षणत्वम-

55 सिद्धम् । असत् आत्मलाभः सतः सत्तावियोगो द्रव्यरूपतयानु-
वर्तनं च खलत्पादादीनां परस्परमसङ्कीर्णानि लक्षणानि सकल-
लोकसाक्षिकाण्येव ॥ न चामी भिन्नलक्षणा अपि परस्परानपेक्षाः
खपुष्पवदसत्त्वापत्तेः । तथाहि । उत्पादः केवलो नास्ति । स्थिति-
विगमरहितत्वात् कूर्धरोमवत् । तथा विनाशः केवलो नास्ति ।
60 स्थिन्युत्पत्तिरहितत्वात् तद्वत् । एवं स्थितिः केवला नास्ति ।
विनाशोत्पादशून्यत्वात् तद्वदेव । इत्यन्योन्यापेक्षाणामुत्पादादीनां
वस्तुनि सत्त्वं प्रतिपत्तव्यम् । तथा चोक्तम् ।

घटमौलिमुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम् ।

शोकप्रमोदमाध्यस्थं जनो याति सहेतुकम् ॥

63 पयोव्रतो न दध्यत्ति न पयोऽत्ति दधिव्रतः ।

अगोरसव्रतो नोभे तस्माद्वस्तु त्रयात्मकम् ॥

इति काव्यार्थः ॥

अथान्ययोगव्यवच्छेदस्य प्रस्तुतत्वादास्तां तावत्साक्षाद्भवान्
भवदीयप्रवचनावयवा अपि परतीर्थिकतिरस्कारबद्धकक्षा इत्या-
शयवान् स्तुतिकारः स्याद्वादव्यवस्थापनाय प्रयोगमुपन्यस्यन्
स्तुतिमाह ।

अनन्तधर्मात्मकमेव तत्त्व-

मतोन्यथा सत्त्वमसूपपादम् ।

इति प्रमाणान्यपि ते कुवादि-

कुरङ्गसंत्रासनसिंहनादाः ॥ २२ ॥

8 तत्त्वं परमार्थभूतं वस्तु जीवाजीवलक्षणमनन्तधर्मात्मक-
मेव । अनन्तास्त्रिकालविषयत्वादपरिमिता ये धर्माः सहभा-
विनः क्रमभाविनश्च पर्यायस्त एवात्मा स्वरूपं यस्य तदनन्त-

धर्मात्मकम् । एवकारः प्रकारान्तरव्यवच्छेदार्थः । अत एवाह
 अतोऽन्यथा इत्यादि । अतोऽन्यथा उक्तप्रकारवैपरीत्येन । सत्त्वं
 10 वस्तुतत्त्वम् । असूपादम् सुखेनोपपाद्यते घटनाकोटिसंज्ञमारोप्यत
 इति सूपादम् न तथा असूपादं दुर्घटमित्यर्थः । अनेन साधनं
 दर्शितम् । तथाहि । तत्त्वमिति धर्मि । अनन्तधर्मात्मकत्वं साध्यो
 धर्मः । सत्त्वान्यथानुपपत्तेरिति हेतुः । ^{अनन्तधर्मः} अन्यथानुपपत्त्येकलक्षणत्वा-
 द्देतोः । अन्तर्व्याप्त्यैव साध्यस्य सिद्धत्वादृष्टान्तादिभिर्न प्रयो-
 15 जनम् । यदनन्तधर्मात्मकं न भवति तत्सदपि न भवति यथा
 वियदिन्दीवरमिति केवलव्यतिरेकी हेतुः । साधर्म्यदृष्टान्तानां
 पक्षकुक्षिनिक्षिप्तत्वेनान्वयायोगात् । अनन्तधर्मात्मकत्वं चात्मनि
 तावत्साकारानाकारोपयोगिता कर्तृत्वं भोक्तृत्वं प्रदेशाष्टकनिश्चलता
 अमूर्तत्वमसंख्यातप्रदेशात्मकता जीवत्वमित्यादयः सहभाविनो
 20 धर्माः । हर्षविषादशोकसुखदुःखदेवनरनारकतिर्यक्त्वादयस्तु क्रम-
 भाविनः । धर्मास्तिकायादिष्वप्यसंख्येयप्रदेशात्मकत्वं गत्याद्युप-
 ग्रहकारित्वं मत्यादिज्ञानविषयत्वं तत्तदवच्छेदकावच्छेद्यत्वमवस्थि-
 तत्वमरूपित्वमेकद्रव्यत्वं निष्क्रियत्वमित्यादयः । घटे पुनरामत्वं
 पाकजरूपादिमत्त्वं पृथुवुग्रोदरत्वं कम्बुग्रीवत्वं जलादिधारणा-
 25 हरणसामर्थ्यं मत्यादिज्ञानज्ञेयत्वं नवत्वं पुराणत्वमित्यादयः ।
 एवं सर्वपदार्थेष्वपि नामानयमताभिज्ञेन शब्दानार्थाश्च पर्याया-
 न्यतीत्य वाच्यम् ॥

अत्र चात्मशब्देनानन्तेष्वपि धर्मेष्वनुवृत्तिरूपमन्वायिद्रव्यं
 ध्वनितम् । ततश्च उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् इति व्यवस्थितम् ।
 30 एवं तावदर्थेषु । शब्देष्वपि उदात्तानुदात्तस्वरितविद्वत्तसंघटघोष-
 वदघोषतालप्राणमहाम्राणतादयस्तत्तदर्थप्रत्यायनशक्त्यादयश्चाव-
 सेयाः । अस्य हेतोरसिद्धविरुद्धानैकान्तिकत्वादिकण्टकोद्धारः
 [18 स्याद्वाक्]

स्वयमभ्यूहः । इत्येवमुल्लेखशेखराणि ते तव प्रमाणान्यपि
 न्यायोपपन्नसाधनवाक्यान्यपि । आस्तां तावत्साक्षात्कृतद्रव्यपर्याय-
 35 निकायो भवान् । तावदेतान्यपि कुवादिकुरङ्गसंज्ञासनसिंहनादाः
 कुवादिनः कुत्तिसत्त्वादिनः । एकांशग्राहकनयानुयायिनोन्यतीर्थि-
 काः त एव संसारचनगहनवसनव्यसनितया कुरङ्गा मृगास्तेषां
 सम्यक्ज्ञासने सिंहनादा इव सिंहनादाः । यथा सिंहस्य नादमात्र-
 मप्याकर्ण्य कुरङ्गास्त्रासमासूत्रयन्ति तथा भवत्प्रणीतैवंप्रकारप्रमाण-
 40 वचनान्यपि श्रुत्वा कुवादिनस्त्रस्तुतामश्नुवते । प्रतिवचनप्रदान-
 कातरतां विभ्रतीति यावत् । एकैकं त्वदुपज्ञं प्रमाणमन्ययोग्यव-
 च्छेदकमित्यर्थः ॥

अत्र प्रमाणानीति बहुवचनमेवजातीयानां प्रमाणानां
 भगवच्छासने आनन्त्यज्ञापनार्थम् । एकैकस्य सूत्रस्य सर्वोदधि-
 45 सलिलसर्वसरिद्रालुकानन्तगुणार्थत्वात् । तेषां च सर्वेषामपि सर्व-
 विन्मूलतया प्रमाणत्वात् । अथवा इत्यादिबहुवचनान्ता गणस्य
 संसूचका भवन्तीति न्यायात् इतिशब्देन प्रमाणबाहुल्यसू-
 चनात् पूर्वार्धे एकस्मिन्नपि प्रमाणे उपन्यस्ते उचितमेव बहुव-
 चनम् ॥ इति काव्यार्थः ॥

अनन्तरमनन्तधर्मात्मकत्वं वस्तुनि साध्यं मुकुलितमुक्तम् ।
 तदेव सप्तभङ्गीप्ररूपणद्वारेण प्रपञ्चयन् भगवतो निरतिशयं
 वचनातिशयं च स्तुवन्नाह ।

अपर्ययं वस्तु समस्यमान-
 मद्रव्यमेतच्च विविच्यमानम् ।
 आदेशभेदोदितसप्तभङ्ग-
 मदीदृशस्त्वं बुधरूपवेद्यम् ॥२३॥

समस्यमानं संक्षेपेणोच्यमानं वस्तु अपर्ययम् अविवक्षितपर्यायम् ।
 ६ वसन्ति गुणपर्याया अस्मिन्निति वस्तु धर्माधर्माकाशपुद्गल-
 कालजीवलक्षणं द्रव्यषट्कम् । अयमभिप्रायः । यदैकमेव वस्त्वात्म-
 घटादिकं चेतनाचेतनं सतामपि पर्यायाणामविवक्षया द्रव्यरूपमेव
 वक्तुमिष्यते तदा संक्षेपेणाभ्यन्तरीकृतसकलपर्यायनिकायत्वलक्ष-
 णेनाभिधीयमानत्वादपर्ययमित्युपदिश्यते । केवलद्रव्यरूपमेवेत्यर्थः ।
 10 यथात्मार्यं घटोयमित्यादि । पर्यायाणां द्रव्यानतिरेकात् । अत एव
 द्रव्यास्तिकनयाः शुद्धसंग्रहादयो द्रव्यमात्रमेवेच्छन्ति । पर्यायाणां
 तदविष्वग्भूतत्वात् । पर्ययः पर्यवः पर्यायः इत्यनर्थान्तरम् ।
 अद्रव्यमिष्यादि । चः पुनरर्थे । स च पूर्वस्माद्विशेषधोतने भिन्नक्रमश्च ।
 विविच्यमानं चेति विवेकेन पृथग्रूपतयोच्यमानम् । पुनरेतद्वस्तु
 15 अद्रव्यमेव । अविवक्षितान्वयिद्रव्यं केवलपर्यायरूपमित्यर्थः ॥

यदा आत्मा ज्ञानदर्शनादीन्पर्यायानधिकृत्य प्रतिपर्यायं विचा-
 र्यते तदा पर्याया एव प्रतिभासन्ते न पुनरात्माख्यं किमपि
 द्रव्यम् । एवं घटोपि कुण्डलौष्ठपृथुबुध्नोदरपूर्वापरादिभागाद्य-
 वयवापेक्षया विविच्यमानः पर्याया एव न पुनर्घटाख्यं तदतिरिक्तं
 20 वस्तु । अत एव पर्यायास्तिकनयानुपातिनः पठन्ति ।

भागा एव हि भासन्ते संनिविष्टास्तथा तथा ।

तद्वाचैव पुनः कश्चिन्निर्भागः संमतीयते ॥

इति । ततश्च द्रव्यपर्यायोभयात्मकत्वेपि वस्तुनो द्रव्यनयार्पणया
 3170^१ पर्यायनयानर्पणया च द्रव्यरूपता पर्यायनयार्पणया द्रव्यनया-
 25 नर्पणया च पर्यायरूपता उभयनयार्पणया च तदुभयरूपता । अत
 एवाह वाचकमुख्यः अर्पितानर्पितसिद्धेः इति । एवंविधं द्रव्यपर्या-
 यात्मकं वस्तु त्वमेव अदीदृशः त्वमेव दर्शितवान् । नान्य इति
 काव्यावधारणावगतिः ॥

नन्वन्याभिधानप्रत्यययोग्यं द्रव्यमन्याभिधानप्रत्ययविषयाथ
 80 पर्यायाः तत्कथमेकमेव वस्तुभयात्मकमित्याशङ्क्य विशेषण-
 द्वायेण परिहरति आदेशभेदेत्यादि । आदेशभेदेन सकलादेश-
 विकलादेशलक्षणेनादेशद्वयेनोदिताः प्रतिपादिताः सप्तसंख्या
 भङ्गावचनप्रकारा यस्मिन् वस्तुनि तत्तथा । ननु यदि भगवता त्रिशु-
 वनबन्धुना निर्विशेषतया सर्वेभ्य एवंविधं वस्तुतत्त्वमुपदर्शितं तर्हि
 85 किमर्थं तीर्थान्तरीयाः तत्र विप्रतिपद्यन्त इत्याह बुध-
 रूपवेद्यमिति । बुध्यन्ते यथावस्थितं वस्तुतत्त्वं सारेतरविषयवि-
 भागविचारणया इति बुधाः । प्रकृष्टा बुधा बुधरूपाः नैसर्गिका-
 धिगमिकान्यतरसम्यग्दर्शनविशदीकृतज्ञानशालिनः प्राणिनः । तैरेव
 वेदितुं शक्यं वेद्यं परिच्छेद्यम् । न पुनः स्वस्वशास्त्रतत्त्वाभ्यास-
 40 परिपाकशानानिशातबुद्धिभिरप्यन्यैः । तेषामनादिमिथ्यादर्शन-
 बासनादूषितमतितया यथास्थितवस्तुतत्त्वानवबोधेन बुधरूपत्वा-
 भावात् । तथा चागमः ।

सदसदविसेसणाञ्च भवहेजजहिच्छिओवलभाउ ।

णाणफलाभावाञ्च मिच्छादिठिस्स अण्णाणं ॥ १ ॥

45 अत एव तत्परिगृहीतं द्वादशाङ्गमपि मिथ्याश्रुतमामनन्ति ।
 तेषामुपपत्तिनिरपेक्षं यदृच्छया वस्तुतत्त्वोपलम्भसंरम्भात् । सम्य-
 ग्दृष्टिपरिगृहीतं तु मिथ्याश्रुतमपि सम्यक्श्रुततया परिणमति
 सम्यग्दृष्ट्याम् । सर्वविदुषदेशानुसारिमदृचितया मिथ्याश्रुतोक्तस्या-
 प्यर्थस्य यथावस्थितविधिनिषेधविषयतयोजनयात् । तथा हि
 50 किल वेदे अजैर्यष्टन्यम् इत्यादिवाक्येषु मिथ्यादृशोऽजशब्दं
 पशुवाचकतया व्याचक्षते सम्यग्दृष्टस्तु जन्मामायोग्यं त्रिवार्षिकं
 यवप्रीणादि पञ्चवार्षिकं तिलमसूरादि सप्तवार्षिकं कङ्गुसर्षपादि
 नान्यपर्यायतया पर्यवसाययन्ति । अत एव च भगवता श्रीवर्ध-

मानस्वामिना विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानु
 65 विनश्यति न भेत्य संज्ञास्ति इत्यादिक्रवः श्रीमदिन्द्रभूत्यादीनां
 द्रव्यगणधरदेवानां जीवादिनिषेधकतया प्रतिभासमाना अपि
 तद्व्यवस्थापकतया व्याख्याताः । तथा स्मार्ता अपि

न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने ।

प्रवृत्तिरेषा भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला ॥

60 इति श्लोकं पठन्ति । अस्य च यथाश्रुतार्थव्याख्यानेऽसंवद्ध-
 मलाप एव । यस्मिन् ह्यनुष्ठीयमाने दोषो नास्त्येव तस्मान्निवृत्तिः
 कथमिव महाफला भविष्यति । इज्याध्ययनदानादेरपि निवृत्ति-
 प्रसङ्गाद् । तस्मादन्यदैर्दपर्यमस्य श्लोकस्य । तथाहि न मांसभक्षणे
 कृते अदोषः अपि तु दोष एव । एवं मद्यमैथुनयोरपि । कथं
 65 नादोष इत्याह यतः प्रवृत्तिरेषा भूतानाम् । प्रवर्तन्त उत्पद्यन्तेऽ-
 स्यामिति प्रवृत्तिः उत्पत्तिस्थानम् । भूतानां जीवानां तत्तज्जीवसंस-
 क्तिहेतुरित्यर्थः । प्रसिद्धं च मांसमद्यमैथुनानां जीवसंसक्तिसूत्रकार-
 णत्वमागमे ।

आमासु य पक्कासु य विपक्वमाणासु मंसपेसीसु ।

70 आर्यन्तिअमुववाओ भणिओ उ णिगोअजीवारणं ॥ १ ॥

मज्जे महुम्मि मंसम्मि णवणीयम्मि चउत्थए ।

उप्पज्जन्ति अणन्ता तव्वण्णा तत्थ जंतुणो ॥ २ ॥

मेहुणसण्णारूढो णवलक्ख हणेइ मुहुमजीवारणं ।

केवल्लिणा णणत्ता सहहिअन्वा सया कालं ॥ ३ ॥

75 तथाहि

इत्थीजोणीए संभवन्ति वेईदिया उ जे जीवा ।

इको व दो तिण्णिव लक्खणपुहुत्तं च उक्कोसं ॥ ४ ॥

पुरिसेण सह गयाए तेसिं जीवाण होइ उदवणं ।

वेणुगदिठ्ठतणं तत्तायिसल्लगणाएणं ॥ ५ ॥

80 संसत्तायां योनौ द्वीन्द्रिया एते । शुक्रशोणितसंभवास्तु गर्भज-
पञ्चेन्द्रिया इमे ।

पंचिदिया मणुस्सा एगणरमुत्तणारिगम्भम्मि ।

उक्कोसं णवलक्खा जायंति एगवेलाए ॥ ६ ॥

णवलक्खाणं मज्झे जायइ इक्कस्स दुण्ह व समत्ती ।

85 सेसा पुण एमेव य विलयं वच्चंति तत्थेव ॥ ७ ॥

तदेवं जीवोपमर्दहेतुत्वात् मांसभक्षणादिकमदुष्टमिति प्रयोगः ।

अथवा भूतानां पिशाचप्रायाणामेषा प्रवृत्तिः । त एवात्र मांसभक्षणा-

दौ प्रवर्तन्ते न पुनर्विवेकिन इति भावः । तदेवं मांसभक्षणादे-

र्दुष्टतां स्पष्टीकृत्य यदुपदेष्टव्यं तदाह । निवृत्तिस्तु महाफला । तुल्ये-

90 कारार्थः । तुः स्याद्भेदेवधारणे इति वचनात् । ततश्चैतैभ्यो मांस-

भक्षणादिभ्यो निवृत्तिरेव महाफला स्वर्गापवर्गफलप्रदा न पुनः प्रह-

तिरपीत्यर्थः । अत एव स्थानान्तरे पठितम्

वर्षे वर्षेभ्येन यो यजेत शतं समाः ।

मांसानि च न खादेद्यस्तयोस्तुल्यं भवेत्फलम् ॥

95 एकरात्रोषितस्यापि या गतिर्ब्रह्मचारिणः ।

न सा क्रतुसहस्रेण प्राप्तुं शक्या शुधिष्ठिर ॥

मद्यपाने तु कृतं सूत्रानुवादैः । तस्य सर्वविगर्हितत्वात् । तानेवं-

प्रकारानर्थार्थमिव बुधाभासास्तीर्थिका वेदितुमर्हन्तीति कृतमति-

प्रसङ्गेन ॥

120 अथ केज्जी सप्तमङ्गाः कश्चायमादेशभेद इत्युच्यते । एकत्र

जीवादौ वस्तुन्येकैकसत्त्वादिधर्मविषयप्रश्ववशादविरोधेन प्रत्यक्षा-

- दिवाधापरिहारेण पृथग्भूतयोः समुदितयोश्च विधिनिषेधयोः पर्या-
लोचनया कृत्वा स्याच्छब्दलाञ्छितो वक्ष्यमाणैः सप्तभिः प्रकारैर्षे-
चनविन्यासः सप्तभङ्गीति गीयते । तद्यथा । स्यादस्त्येव सर्वमिति
105 विधिकल्पनया प्रथमो भङ्गः १ । स्यान्नास्त्येव सर्वमिति निषेध-
कल्पनया द्वितीयः २ । स्यादस्त्येव स्यान्नास्त्येवेति क्रमतो विधि-
निषेधकल्पनया तृतीयः ३ । स्यादवक्तव्यवेति युगपद्विधि-
निषेधकल्पनया चतुर्थः ४ । स्यादस्त्येव स्यादवक्तव्यमेवेति विधिक-
ल्पनया युगपद्विधिनिषेधकल्पनया च पञ्चमः ५ । स्यान्नास्त्येव
110 स्यादवक्तव्यमेवेति निषेधकल्पनया युगपद्विधिनिषेधकल्पनया च
षष्ठः ६ । स्यादस्त्येव स्यान्नास्त्येव स्यादवक्तव्यमेवेति क्रमतो
विधिनिषेधकल्पनया युगपद्विधिनिषेधकल्पनया च सप्तमः ७॥
तत्र स्यात्कर्णचित् स्वद्रव्यक्षेत्रकालभावरूपेणास्त्येव सर्वं कु-
म्भादि न पुनः परद्रव्यक्षेत्रकालभावरूपेण । तथाहि कुम्भो द्रव्यतः
115 पार्थिवत्वेनास्ति नाप्यादिरूपत्वेन । क्षेत्रतः पाटलिपुत्रकत्वेन न
कान्यकुब्जादित्वेन । कालतः श्रैशिरत्वेन न वासन्तिकवादित्वेन ।
भावतः इयामत्वेन न रक्तादित्वेन । अन्यथेतररूपापत्त्या स्वरूप-
हानिप्रसङ्ग इति । अवधारणां चात्र भङ्गेऽनभिमतार्थव्यावृत्त्यर्थ-
मुपात्तम् । इतरथानभिहिततुल्यतैवास्त्य वाक्यस्य प्रसज्येत ।
120 प्रतिनियतस्वार्थानभिधानात् । यदुक्तम्

वाक्येऽवधारणं तावदनिष्ठार्थनिवृत्तये ।

कर्तव्यमन्यथानुक्तसमत्वात्तस्य कुत्रचित् ॥

- तथाप्यस्त्येव कुम्भ इत्येतावन्मात्रोपादाने कुम्भस्य स्तम्भाद्य-
स्तित्वेनापि सर्वप्रकारेणास्तित्वप्राप्तेः प्रतिनियतस्वरूपानुपपत्तिः
125 स्यात् । तत्प्रतिपत्तये स्यादिति शब्दः प्रयुज्यते । स्यात्कर्णचित्स्वा-
द्यादिभिरेवावयवस्ति न परद्रव्यादिभिरपीत्यर्थः । अत्रापि चञ्चलौ

न प्रयुज्यते तत्रापि व्यवच्छेदफलैवकारवद् बुद्धिमद्भिः प्रतीयत
एव । यदुक्तम्

सोऽप्रयुक्तोपि वा तज्ज्ञैः सर्वत्रार्थात्प्रतीयते ।

180

यथैवकारोऽयोगादिव्यवच्छेदप्रयोजनः ॥ १ ॥

इति प्रथमो भङ्गः ॥

स्यात्कथञ्चिन्नास्त्येव कुम्भादिः स्वद्रव्यादिभिरेव परद्रव्यादि-
भिरपि वस्तुनोऽसत्त्वानिष्ठौ हि प्रतिनियतस्वरूपाभावाद्-
स्तुप्रतिनियतिर्न स्यात् । न चास्तित्वैकान्तवादिभिरत्र
185 नास्तित्वमसिद्धमिति वक्तव्यम् । कथंचित्तस्य वस्तुनि युक्तिसिद्ध-
त्वाद् साधनवत् । नहि क्वचिदनित्यत्वादौ साध्ये सत्त्वादिसाध-
नस्यास्तित्वं विपक्षे नास्तित्वमन्तरेणोपपन्नम् । तस्य साधनत्वा-
भावप्रसङ्गात् । तस्माद् वस्तुनोस्तित्वं नास्तित्वेनाविनाभूतं
नास्तित्वं च तेनेति । विवक्षावशाच्चानयोः प्रधानोपसर्जनभावः ।
140 एवमुत्तरभङ्गेष्वपि ज्ञेयम् । अर्पितानर्पितसिद्धेः इति वाचकवचनात् ।
इति द्वितीयः ॥

तृतीयः स्पष्ट एव ॥

द्वाभ्यामस्तित्वनास्तित्वधर्माभ्यां युगपत्प्रधानतयाऽर्पिता-
भ्यामेकस्य वस्तुनोऽभिधित्सायां तादृशस्य शब्दस्यासंभवाद्-
145 वक्तव्यं जीवादिवस्तु । तथाहि सदसत्त्वगुणद्वयं युगपदेकत्र
सदित्यनेन वक्तुमशक्यम् । तस्यासत्त्वप्रतिपादनासमर्थत्वात् । तथाऽ-
सदित्यनेनापि । तस्य सत्त्वप्रत्यायनसामर्थ्याभावात् । न च पुष्प-
दन्तादिवत्साङ्केतिकमेकं पदं तद्वक्तुं समर्थम् तस्यापि क्रमेणार्थ-
द्वयप्रत्यायने सामर्थ्योपपत्तेः । शत्रुशानयोः संकेतितसच्छब्दवत् ।
150 अत एव द्वन्द्वकर्मधारयवृत्त्योर्वाक्यस्य च न तद्वाचकत्वम् । इति
सकलवाचकरहितत्वादवक्तव्यं वस्तु युगपत्सत्त्वासत्त्वाभ्यां प्रधान-

भाषार्पिताभ्यामाक्रान्तं व्यवतिष्ठते । न च सर्वथाऽवक्तव्यम् ।
अवक्तव्यशब्देनाप्यनभिधेयत्वप्रसङ्गात् । इति चतुर्थः ॥

शेषास्त्रयः सुगमाभिप्रायाः ॥

155 न च वाच्यमेकत्र वस्तुनि विधीयमाननिषिध्यमानानन्त-
धर्माभ्युपगमेनानन्तमङ्गीप्रसङ्गादसंगतैव सप्तमङ्गीति । विधिनिषेध-
प्रकारापेक्षया प्रतिपर्यायं वस्तुन्यनन्तानामपि सप्तमङ्गीनामेव
संभवात् । यथा हि सदसत्त्वाभ्यामेवं सामान्यविशेषाभ्यामपि
सप्तमङ्ग्येव स्यात् । तथाहि । स्यात्सामान्यं स्याद्विशेषः

160 स्यादुभयं स्यादवक्तव्यं स्यात्सामान्यावक्तव्यं स्याद्विशेषावक्तव्यं
स्यात्सामान्यविशेषावक्तव्यमिति । न चात्र विधिनिषेधप्रकारौ न
स्त इति वाच्यम् । सामान्यस्य विधिरूपत्वाद्विशेषस्य च व्यावृत्ति-
रूपतया निषेधात्मकत्वात् । अथवा प्रतिपक्षशब्दत्वाद्यदा सामा-
न्यस्य प्राधान्यं तदा तस्य विधिरूपता विशेषस्य च निषेधरूपता

165 यदा विशेषस्य पुरस्कारस्तदा तस्य विधिरूपता इतरस्य च निषेध-
रूपता । एवं सर्वत्र योज्यम् । अतः सुष्ठूक्तम् अनन्ता अपि सप्तमङ्ग्य
एव भवेयुः इति । प्रतिपर्यायं प्रतिपाद्यपर्यन्तयोगानां सप्तानामेव
संभवात् । तेषामपि सप्तत्वं सप्तविधत्वजिज्ञासानियमात् । तस्या
अपि सप्तविधत्वं सप्तयैव तत्संदेहसमुत्पादात् । तस्यापि सप्तविधत्व-

170 नियमः स्वगोचरवस्तुधर्माणां सप्तविधत्वस्यैवोपपत्तेरिति । इयं
च सप्तमङ्गी प्रतिपङ्क्तं सकलादेशस्वभावा विकलादेशस्वभावा
च । तत्र सकलादेशः प्रमाणवाक्यम् । तल्लक्षणं चेदम् । प्रमाण-
प्रतिपन्नानन्तधर्मात्मकवस्तुनः कालादिभिरभेदवृत्तिप्राधान्याद-
भेदोपचाराद्वा यौगपद्येन प्रतिपादकं वचः सकलादेशः । अस्यार्थः ।

175 कालादिभिरवृत्तिभिः कृत्वा यदभेदवृत्तेर्धर्मधर्मिणोरपृथग्भावस्य
प्राधान्यं तस्मात्कालादिभिर्भिन्नात्मनामपि धर्मधर्मिणामभेदा-

ध्यारोपाद्वा समकालमभिधायकं वाक्यं सकलादेशः । तद्विपरी-
 तस्तु विकलादेशो नयवाक्यमित्यर्थः । अयमाशयः । यौगपद्ये-
 नाशेषधर्मात्मकं वस्तु कालादिभिरभेदमाधान्यवृत्त्याऽभेदोपचारेण
 180 वा प्रतिपादयति सकलादेशः । तस्य प्रमाणाधीनत्वात् । विकला-
 देशस्तु क्रमेण भेदोपचाराद्भेदमाधान्याद्वा तदभिधत्ते । तस्य नया-
 त्मकत्वात् ॥

कः पुनः क्रमः किं च यौगपद्यम् । यदाऽस्तित्वादिधर्माणां
 कालादिभिर्भेदविवक्षा तदैकशब्दस्यानेकार्थप्रत्यायने शक्य-
 185 भावात् क्रमः । यदा तु तेषामेव धर्माणां कालादिभिरभेदेन वृत्त-
 मात्मरूपमुच्यते तदैकेनापि शब्देनैकधर्मप्रत्यायनमुख्येन तदा-
 त्मकतामापन्नस्यानेकशेषधर्मरूपस्य वस्तुनः प्रतिपादनसंभवाद्यौ-
 गपद्यम् ॥

के पुनः कालादयः । कालः आत्मरूपम्^{स्वभावः} अर्थः संबन्धः
 190 उपकारः गुणिदेशः संसर्गः शब्दः । तत्र स्याज्जीवादि-
 बस्त्वस्त्येवेत्यत्र यत्कालमस्तित्वं तत्कालाः शेषानन्तधर्मा वस्तु-
 न्येकत्रेति तेषां कालेनाभेदवृत्तिः (१) । यदेव चास्तित्वस्य तद्गुण-
 त्वमात्मरूपं तदेवान्यानन्तगुणानामपीत्यात्मरूपेणाभेदवृत्तिः (२) ।
 य एव चाधारोऽर्थो द्रव्याख्योस्तित्वस्य स एवान्यपर्यायाणा-
 195 मित्यर्थेनाभेदवृत्तिः (३) । य एव चाविष्णुभावः कथंचित्ता-
 दात्म्यलक्षणः संबन्धोस्तित्वस्य स एव शेषविशेषाणामिति
 संबन्धेनाभेदवृत्तिः (४) । य एव चोपकारोऽस्तित्वेन स्वानुरक्त-
 त्वकरणं स एव शेषैरपि गुणैरित्युपकारेणाभेदवृत्तिः (५) । य एव
 गुणिनः संबन्धी देशः क्षेत्रलक्षणोस्तित्वस्य स एवान्यगुणाना-
 200 मिति गुणिदेशेनाभेदवृत्तिः (६) । य एव चैकवस्त्वात्मनास्तित्वस्य
 संसर्गः स एव शेषधर्माणामिति संसर्गेणाभेदवृत्तिः (७) । अवि-

- ष्वभावेऽभेदः प्रधानं भेदो गौणः संसर्गे तु भेदः प्रधानम-
 भेदो गौण इति विशेषः । य एव चास्तीति शब्दोस्तित्वधर्मा-
 त्मकस्य वस्तुनो वाचकः स एव शेषानन्तधर्मात्मकस्यापीति शब्दे-
 205 नाभेदवृत्तिः (८) पर्यायार्थिकनयगुणभावे द्रव्यार्थिकनयप्राधान्या-
 द्रुपपद्यते द्रव्यार्थिकगुणभावे पर्यायार्थिकप्राधान्ये तु न गुणा-
 नामभेदवृत्तिः संभवति । समकालमेकत्र नानागुणानामसंभवात् ।
 संभवे वा तदाश्रयस्य तावद्धा भेदप्रसङ्गात् । नानागुणानां संब-
 न्धिन आत्मरूपस्य च भिन्नत्वात् । आत्मरूपाऽभेदे तेषां भेदस्य
 210 विरोधात् । स्वाश्रयस्यार्थस्यापि नानात्वात् अन्यथा नानागुणा-
 श्रयत्वस्य विरोधात् । संबन्धस्य च संबन्धिभेदेन भेददर्शनात्
 नानासंबन्धिभिरैकत्रैकसंबन्धाघटनात् । तैः क्रियमाणस्योप-
 कारस्य च प्रतिनियतरूपस्यानेकत्वात् अनेकैरुपकारिभिः क्रिय-
 माणस्योपकारस्य विरोधात् । गुणिदेशस्य च प्रतिगुणं भेदात् तद-
 215 भेदे भिन्नार्थगुणानामपि गुणिदेशाभेदप्रसङ्गात् । संसर्गस्य च
 प्रतिसंसर्गिभेदात् तदभेदे संसर्गिभेदविरोधात् । शब्दस्य प्रति-
 विषयं नानात्वात् सर्वगुणानामेकशब्दवाच्यतायां सर्वार्थानामेक-
 शब्दवाच्यतापत्तेः शब्दान्तरवैकल्यापत्तिः । तत्त्वतोस्तित्वादी-
 नामेकत्र वस्तुन्येवमभेदवृत्तेरसंभवे कालादिभिर्भिन्नात्मनाम-
 220 भेदोपचारः क्रियते । तदेताभ्यामभेदवृत्त्यभेदोपचाराभ्यां कृत्वा
 प्रमाणप्रतिपन्नानन्तधर्मात्मकस्य वस्तुनः समसमयं यदभिधायकं
 वाक्यं स सकलादेशः प्रमाणवाक्यापरपर्यायः । नयविषयीकृतस्य
 वस्तुधर्मस्य भेदवृत्तिप्राधान्याज्ज्ञेदोपचाराद्वा क्रमेण यदभिधायकं
 वाक्यं स विकलादेशो नयवाक्यापरपर्यायः । इति स्थितम् । ततः
 225 साधूक्तम्, आदेशभेदोदितसप्तमत्रम् ॥ इति काव्यार्थः ॥

अनन्तरं भगवद्वर्णितस्यानेकान्तात्मनो वस्तुनो बुधरूप-
वेद्यत्वमुक्तम् । अनेकान्तात्मकत्वं च सप्तभङ्गीप्ररूपणेन सुखो-
न्नेयं स्यादिति सापि निरूपिता । तस्यां च विरुद्धधर्माध्यासितं
वस्तु पश्यन्त एकान्तवादिनोऽबुधरूपा विरोधमुज्जावयन्ति तेषां
५ प्रमाणमार्गाच्च्यवनमाह ।

उपाधिभेदोपहितं विरुद्धं

नार्थेष्वसत्त्वं सदवाच्यते च ।

इत्यप्रबुध्यैव विरोधभीता

जडास्तदेकान्तहताः पतन्ति ॥ २४ ॥

अर्थेषु पदार्थेषु चेतनाचेतनेष्वसत्त्वं नास्तित्वं न विरुद्धं न
विरोधावरुद्धम् । अस्तित्वेन सह विरोधं नानुभवतीत्यर्थः । न
केवलमसत्त्वं न विरुद्धं किंतु सदवाच्यते च । सच्चावाच्यं च
सदवाच्ये तयोर्भावौ सदवाच्यते । अस्तित्वावक्तव्यत्वे इत्यर्थः ।
10 ते अपि न विरुद्धे ॥ तथा हि । अस्तित्वं नास्तित्वेन सह न
विरुध्यते । अवक्तव्यत्वमपि विधिनिषेधात्मकमन्योन्यं न विरुध्यते ।
अथवा अवक्तव्यत्वं वक्तव्यत्वेन सार्कं न विरोधमुद्ग्रहति । अनेन च
नास्तित्वाऽस्तित्वाऽवक्तव्यत्वलक्षणभङ्गकत्रयेण सकलसप्तभङ्ग्या
निर्विरोधतोपलक्षिता । अमीषामेव त्रयाणां मुख्यत्वाच्छेष-
15 भङ्गानां च संयोगजत्वेनामीष्वेवान्तर्भावादिति ॥ नन्वेते धर्माः
परस्परं विरुद्धास्तत्कथमेकत्र वस्तुन्येषां समावेशः संभवती-
ति विशेषणद्वारेण हेतुमाह उपाधिभेदोपहितम् इति । उपाधयोऽ-
वच्छेदका अंशप्रकाराः तेषां भेदो नानात्वम् तेनोपहितम् अर्पितम् ।
सत्त्वस्य विशेषणमेतत् । उपाधिभेदोपहितं सदर्थेष्वसत्त्वं न

- 20 विरुद्धम् । सदवाच्यतयोश्च वचनभेदं कृत्वा योजनीयम् ।
 उपाधिभेदोपहिते सती सदवाच्यते अपि न विरुद्धे ।
 अयमभिप्रायः । परस्परपरिहारेण ये वर्तते तयोः शीतोष्णव-
 त्सहानवस्थानलक्षणो विरोधः । न चात्रैवम् । सत्त्वासत्त्वयोरि-
 तरेतरमविष्वग्भावेन वर्तनात् । नहि घटादौ सत्त्वमसत्त्वं परि-
 25 हृत्य वर्तते । पररूपेणापि सत्त्वमसत्त्वात् । तथा च तद्व्यतिरि-
 क्तार्थान्तराणां नैरर्थक्यम् । तेनैव त्रिभुवनार्थसाध्यार्थक्रियाणां
 सिद्धेः । न चासत्त्वं सत्त्वं परिहृत्य वर्तते । स्वरूपेणाप्यसत्त्वप्राप्तेः ।
 तथा च निरुपाख्यत्वात्सर्वशून्यतेति । तदा हि विरोधः स्याद्
 यद्येकोपाधिकं सत्त्वमसत्त्वं च स्यात् । न चैवम् । यतो न हि येनै-
 30 वांशेन सत्त्वं तेनैवासत्त्वमपि । किंत्वन्योपाधिकं सत्त्वन्यो-
 पाधिकं पुनरसत्त्वम् । स्वरूपेण हि सत्त्वं पररूपेण चासत्त्वम् ।
 दृष्टं ह्येकस्मिन्नेव चित्रपटाद्यवयविन्यन्योपाधिकं तु नीलत्वमन्यो-
 पाधिकाद्येतरे वर्णाः । नीलत्वं हि नीलीरागाद्युपाधिकं वर्णा-
 न्तराणि च तत्तद्गुणनद्रव्योपाधिकानि । एवं भेदकरत्नेपि तत्त-
 35 द्गुणपुद्गलोपाधिकं वैचित्र्यमवसेयम् । न चैभिर्दृष्टान्तैः सत्त्वा-
 सत्त्वयोर्भिन्नदेशत्वप्राप्तिः । चित्रपटाद्यवयविन एकत्वात् । तत्रापि
 भिन्नदेशत्वासिद्धेः । कथंचित्पक्षस्तु दृष्टान्ते दार्ष्टान्तिके च स्याद्वा-
 दिनां न दुर्लभः ॥

एवमप्यपरितोषश्चेदायुष्मतस्तर्ह्येकस्यैव पुंसस्तत्तदुपाधिभेदात्पि-
 40 त्वत्पुत्रत्वमातुल्यत्वभागेनेयत्वपितृव्यत्वभ्रातृव्यत्वादिधर्माणां पर-
 स्परविरुद्धानामपि प्रसिद्धिदर्शनार्त्तिकं वाच्यम् । एवमवक्तव्यत्वा-
 दयोपि वाच्या इति । उक्तप्रकारेणोपाधिभेदेन वास्तवं विरोधाभा-
 वमप्रपञ्च्यैवअज्ञात्वैव । एवकारोऽवधारणे । स च तेषां सम्यग्ज्ञान-
 स्याभाव एव न पुनर्लेशतोऽपि भाव इति व्यनक्ति । ततस्ते विरोध-

- 45 भीताः सत्त्वासत्त्वादिधर्माणां बहिर्मुखशेषेष्ण्यया संभावितो वा विरोधः सहानवस्थानादिस्तस्माद्भीताः त्रस्तमानसाः । अत एव जडाः तान्त्रिकभयहेतोरभावेऽपि तथाविधपशुवद्भीरुत्वान्मूर्खाः परवादिनः । तदेकान्तहताः तेषां सत्त्वादिधर्माणां य एकान्त इतरधर्मनिषेधेन स्वाभिप्रेतधर्मव्यवस्थापननिश्चयस्तेन हता इव हताः
- 50 पतन्ति स्खलन्ति पतिताश्च सन्तस्ते न्यायमार्गाक्रमणे न समर्था न्यायमार्गाध्वनीनानां च सर्वेषामप्याक्रमणीयतां यान्तांतिभावः । यद्वा पतन्तीति प्रमाणमार्गतश्चयवन्ते । लोके हि सन्मार्गच्युतः पतित इति परिभाष्यते । अथवा यथा वज्रादिपरिहारेण हतः पतितो मूर्च्छामतुच्छामासाद्य निरुद्धवाक्प्रसरो भवत्येवं तेषां
- 55 वादिनः स्वाभिमतैकान्तवादेन युक्तिसरणिमननुसरता वज्राशनिप्रायेण निहताः सन्तः स्याद्वादिनां पुरतोऽर्किंचित्करा वाह्यमात्रमपि नोच्चारयितुमीशत इति ॥

- अत्र च विरोधस्योपलक्षणत्वाद् वैयधिकरण्यम् अनवस्था संकरः व्यतिकरः संशयः अप्रतिपत्तिः विषयव्यवस्थाहानिः इत्येतेषां
- 60 परोद्भाविता दोषा अभ्यूह्याः ॥ तथाहि । सामान्यविशेषात्मकं वस्तिवस्तुपण्यस्ते परे उपालब्धारो भवन्ति । यथा सामान्यविशेषयोर्विधियतिषेधरूपयोर्विरुद्धधर्मयोरेकत्राभिधे वस्तुन्यसंभवाच्छीतोष्णवादिति विरोधः । न हि यदेव विधेरधिकरणं तदेव प्रतिषेधस्याधिकरणं भवितुमर्हत्येकरूपतापत्तेः ततो वैय-
- 65 धिकरण्यमपि भवति ॥ अपरं येनात्मना सामान्यस्याधिकरणं येन च विशेषस्य तावप्यात्मानौ एकेनैव स्वभावेनाधिकरोति द्वाभ्यां वा स्वभावाभ्याम् । एकेनैव चेत् तत्र पूर्ववद्विरोधः । द्वाभ्यां वा स्वभावाभ्यां सामान्यविशेषाख्यं स्वभावद्वयमधिकरोति तदानवस्था तावपि स्वभावान्तराभ्यां तावपि स्वभावान्त-

- 70 राभ्यामिति ॥ येनात्मना सामान्यस्याधिकरणं तेन सामान्यस्य विशेषस्य च येन च विशेषस्याधिकरणं तेन विशेषस्य सामान्यस्य चति संकरदोषः ॥ येन स्वभावेन सामान्यं तेन विशेषो येन विशेषस्तेन सामान्यमिति व्यतिकरः ॥ ततश्च वस्तुनोऽसाधारणाकारेण निश्चेतुमशक्तेः संशयः ॥ ततश्चाप्रतिपत्तिः ॥ ततश्च
- 75 प्रमाणविषयव्यवस्थाहानिः इति ॥ एते च दोषाः स्याद्वादस्य जात्यन्तरत्वाभिरवकाशा एव । अतः स्याद्वादमर्मवेदिभिरुद्धरणीयास्तत्तदुपपत्तिभिरिति । स्वतन्त्रतया निरपेक्षयोरेव सामान्यविशेषयोर्विधिप्रतिषेधरूपयोस्तेषामवकाशात् ॥

अथवा विरोधशब्दोऽत्र दोषवाची । यथा विरुद्धमाचरतीति ।
80 दुष्टमित्यर्थः । ततश्च विरोधेभ्यो विरोधवैयधिकरण्यादिदोषेभ्यो भीता इति व्याख्येयम् । एवं च सामान्यशब्देन सर्वा अपि दोषव्यक्तयः संगृहीता भवन्ति ॥ इति काव्यार्थः ॥

अथानेकान्तवादस्य सर्वद्रव्यसर्वपर्यायव्यापित्वेऽपि मूलभेदापेक्षया चातुर्विध्याभिधानद्वारेण भगवतस्तत्त्वामृतरसास्वादसौहित्यमुपवर्णयन्नाह ।

स्यान्नाशि नित्यं सदृशं विरूपं

वाच्यं न वाच्यं सदसत्तदेव ।

विपश्चितां नाथ निपीततत्त्व-

सुधोद्वतोद्गारपरंपरेयम् ॥ २५ ॥

स्यादित्यव्ययमनेकान्तद्योतकमष्टास्वपि पदेषु योज्यम् । तदे-
5 वाधिकृतमेवैकं वस्तु स्यात्कथंचिन्नाशि विनशनशीलमनित्यमित्यर्थः । स्यान्नित्यमविनाशधर्मीत्यर्थः । एतावता नित्यानित्यलक्षणमेकं विधानम् ॥ तथा स्यात्सदृशम् अनुवृत्तिहेतुसामान्यरूपम् ॥

- स्याद्विरूपम् विविधरूपं विसदृशपरिणामात्मकं व्यावृत्तिहेतुविशेष-
 रूपमित्यर्थः । अनेन सामान्यविशेषरूपो द्वितीयः प्रकारः ॥ तथा
 10 स्याद्वाच्यं वक्तव्यम् ॥ स्यान्न वाच्यम् अवक्तव्यमित्यर्थः । अत्र
 च समासे अवाच्यमिति युक्तं तथाप्यवाच्यपदं योन्यादौ रूढ-
 मित्यसम्भ्यतापरिहारार्थं न वाच्यमित्यसमस्तं चकार स्तुतिकारः ।
 एतेनाभिलाष्यानभिलाष्यस्वरूपस्तृतीयो भेदः ॥ तथा स्यात्सत्
 विद्यमानमस्तिरूपमित्यर्थः । स्यादसत् तद्विलक्षणमिति । अनेन
 15 सदसदाख्या चतुर्थी विधा ॥

- हे विपश्चितां नाथ संख्यावतां मुख्य इयम् अनन्तरोक्ता निपीत-
 तत्त्वमुधोद्गतोद्गारपरंपरा । तवेति प्रकरणात्सामर्थ्याद्वा गम्यते । तत्त्वं
 यथावस्थितवस्तुस्वरूपपरिच्छेदः तदेव जरामरणापहारित्वाद्विबुधो-
 पभोग्यत्वान्निध्यात्वविषोमिनिराकरिष्णुत्वादान्तराह्लादकारित्वा-
 20 च मुधा पीयूषं तत्त्वमुधा । नितरामनन्यसामान्यतया पीता
 आस्वादिता या तत्त्वमुधा तस्या उद्गता प्रादुर्भूता तत्कारणिका
 उद्गारपरंपरा उद्गारश्रेणिरित्यर्थः । यथा हि कश्चिदाकण्ठं पीयूष-
 रसमापीय तदनुविधायिनीमुद्गारपरंपरां मृञ्चति तथा भग-
 वानपि जरामरणापहारि तत्त्वामृतं स्वैरमास्वाद्य तद्रसानुविधा-
 25 यिनीं प्रस्तुतानेकान्तवादभेदचतुष्टयीलक्षणामुद्गारपरंपरां देशना-
 मुखेनोद्गीर्णवानित्याश्रयः ॥

- अथवा यैरेकान्तवादिभिर्मिथ्यात्वगरलभोजनमावृत्तिं भक्षितं
 तेषां तत्तद्वचनरूपा उद्गारप्रकाराः प्राक् प्रदर्शिताः । यैस्तु पचेलिम-
 प्राचीनपुण्यप्राग्भारानुशृहीतैर्जगद्भुवदनेन्दुनिःस्यन्दि तत्त्वामृतं
 30 भनोहत्य पीतं तेषां विपश्चितां यथार्थवादविदुषां हे नाथ इयं
 पूर्वदलदर्शितोल्लेखशेखरोद्गारपरंपरेति व्याख्येयम् । एते च चत्वा-
 रोपि वादास्तेषु तेषु स्थानेषु प्रागेव चर्चिताः । तथा हि । आदी-

पमाव्योम समस्वभावाम् इति वृत्ते नित्यानित्यवादः प्रदर्शितः ।
 अनेकमेकात्मकमेव वाच्यम् इति काव्ये सामान्यविशेषवादः संसू-
 85 चितः । सप्तभङ्गचामभिलाष्यानभिलाष्यवादः सदसद्वादश्च चर्चितः ।
 इति न भूयः प्रयासः ॥ इति काव्यार्थः ॥

इदानीं नित्यानित्यपक्षयोः परस्परदूषणप्रकाशनबद्धलक्षतया
 वैरायमाणयोरितरेतरोदीरितविविधहेतुहेतिसंनिपातसंजातविनि-
 पातयोरयत्नसिद्धप्रतिपक्षमतिक्षेपस्य भगवच्छासनसाम्राज्यस्य
 सर्वोत्कर्षमाह ।

य एव दोषाः किल नित्यवादे

विनाशवादेपि समास्त एव ।

परस्परध्वंसिषु कण्टकेषु

जयत्यधृष्यं जिनशासनं ते ॥ २६ ॥

5 किलेति निश्चये । य एव नित्यवादे नित्यैकान्तवादे दोषा
 अनित्यैकान्तवादिभिः प्रसञ्जिताः क्रमयौगपद्याभ्यामर्थक्रियानु-
 पपण्यादयस्त एव विनाशवादेपि क्षणिकैकान्तवादेपि समाः तुल्याः
 नित्यैकान्तवादिभिः प्रसज्यमाना अन्यूनाधिकाः । तथाहि नित्य-
 वादी प्रमाणयति । सर्वं नित्यं सत्त्वात् । क्षणिके सदसत्कालयोरर्थक्रि-
 10 याविरोधात् तल्लक्षणं सत्त्वं नावस्थां वध्नातीति ततो निवर्तमान-
 मनन्यशरणतया नित्यत्वेवतिष्ठते । तथाहि क्षणिकोर्यः सन् वा
 कार्यं कुर्यात् असन्वा । गत्यन्तराभावात् । न तावदाद्यः पक्षः । सम-
 समयवर्तिनि व्यापारायोगात् । सकलभावानां परस्परं कार्यकारण-
 भावमाप्स्यातिप्रसङ्गाच्च । नापि द्वितीयः पक्षः श्लोदं क्षमते । असतः
 15 कार्यकरणशक्तिविकलत्वात् । अन्यथा शशविषाणादयोपि
 कार्यकरणायोत्सहेरन् । विशेषाभावात् । इति ॥ अनित्यवादी

- नित्यवादिनं प्रति पुनरेवं प्रमाणयति । सर्वं क्षणिकं सत्त्वात् ।
 अक्षणिके क्रमयौगपद्याभ्यामर्थक्रियाविरोधात् अर्थक्रियाकारित्वस्य
 च भावलक्षणत्वात् ततोर्थक्रिया व्यावर्तमाना स्वक्रोडीकृतां
 20 सत्तां व्यावर्तयेदिति क्षणिकसिद्धिः । नहि नित्योर्थोर्थक्रियां
 क्रमेण प्रवर्तयितुमुत्सहते । पूर्वार्थक्रियाकरणस्वभावोपमर्दद्वारेणोत्तर-
 क्रियायां क्रमेण प्रवृत्तेः । अन्यथा पूर्वक्रियाकरणाविरामप्रसङ्गात् ।
 तत्स्वभावप्रच्यवे च नित्यता प्रयाति । अतादवस्थस्यनित्यतालक्ष-
 णत्वात् । अथ नित्योपि क्रमवर्तिनं सहकारिकारणमर्थमुदीक्षमाण-
 25 स्तावदासीत् पश्चात्तमासाद्य क्रमेण कार्यं कुर्यादिति चेत् न । सहका-
 रिकारणस्य नित्येथैऽकिंचित्करत्वादकिंचित्करस्यापि प्रतीक्षणेऽ-
 नवस्थाप्रसङ्गात् । नापि यौगपद्येन नित्योर्थोर्थक्रियां कुरुते । अ-
 ध्यक्षविरोधात् । नह्येककालं सकलाः क्रियाः प्रारभमाणः कश्चिदुप-
 लभ्यते । करोतु वा । तथाप्याद्यक्षण एव सकलक्रियापरिसमाप्ते-
 30 द्वितीयादिक्षणेष्वाकुर्वाणस्यानित्यता बलादादौकते । करणाकरण-
 योरेकस्मिन्विरोधात् । इति ॥ तदेवमेकान्तद्वयेपि ये हेतवस्ते युक्ति-
 साम्याद्विरुद्धं न व्यभिचरन्तीत्यविचारितरमणीयतया मृगध्वजनस्य
 ध्यानध्यं चोत्पादयन्तीति विरुद्धा व्यभिचारिणोऽनैकान्तिकाः ।
 इति ॥ अत्र च नित्यानित्यैकान्तपक्षप्रतिक्षेप एवोक्तः । उपलक्षण-
 35 त्वाच्च सामान्यविशेषाद्येकान्तवादा अपि मिथस्तुल्यदोषतया
 विरुद्धा व्यभिचारिण एव हेतुलुपस्पृशन्तीति परिभाषनीयम् ॥
 अथोत्तरार्धे व्याख्यायते । परस्परेत्यादि । एवं च कण्टकेषु
 क्षुद्रशत्रुष्वेकान्तवादिषु परस्परध्वंसिषु सत्सु परस्परस्माद् ध्वंसन्ते
 विनाशमुपयान्तीत्येवंशीलाः सुन्दोपसुन्दवदिति परस्परध्वंसिनः ।
 40 तेषु हे जिन ते तव शासनं स्याद्वादप्ररूपणनिपुणं द्वादशाङ्गीरूपं
 प्रवचनं पराभिभाषुकानां कण्टकानां स्वयमुच्छिन्नत्वेनैवाभावाद-

धृष्यम् अपराभवनीयम् । शक्ताहे कृत्याश्च इति कृत्यविधानाद् धर्षि-
 तुमशक्त्यं धर्षितुमर्हं वा । जयति सर्वोत्कर्षेण वर्तते । यथा
 कश्चिन्महाराजः पीवरपुण्यपरीपाकः परस्परं विगृह्य स्वयमेव
 45 क्षयमुपेयिवत्सु द्विपत्स्वयत्नसिद्धनिष्कण्टकत्वं समृद्धं राज्यमुप-
 भुञ्जानः सर्वोत्कृष्टो भवत्येवं त्वच्छासनमपि । इति काव्यार्थः ॥

अनन्तरकाव्ये नित्यानित्याद्येकान्तवादे दोषसामान्यमभि-
 हितम् । इदानीं कतिपयताद्विशेषाभावाग्राहं दर्शयंस्तत्परूपकाणा-
 मसद्भूतोद्भावकतयोद्भूततथाविधरिपुजनजनितोपद्रवमिव परित्रातु
 र्धरित्रीपतेस्त्रिजगत्पतेः पुरतो भुवनत्रयं प्रत्युपकारकारितामा-
 5 विष्करोति—

नैकान्तवादे सुखदुःखभोगौ

न पुण्यपापे न च बन्धमोक्षौ ।

दुर्नीतिवादव्यसनासिनैव

परैर्विलुप्तं जगदप्यशेषम् ॥ २७ ॥

एकान्तवादे नित्यानित्यैकान्तपक्षाभ्युपगमे न सुखदुःख-
 भोगौ घटेते । न च पुण्यपापे घटेते । न च बन्धमोक्षौ घटेते ।
 पुनःपुनर्नवः प्रयोगोऽत्यन्ताघटमानतादर्शनार्थः ॥ तथाहि एका-
 न्तनित्ये आत्मनि तावत् सुखदुःखभोगौ नोपपद्येते । नित्यस्य
 10 हि लक्षणम् अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपत्वम् । ततो यदा
 आत्मा सुखमनुभूय स्वकारणकलापसामग्रीवशाद् दुःखमुपभुङ्क्ते
 तदा स्वभावभेदादनित्यत्वापत्त्या स्थिरैकरूपताहानिप्रसङ्गः ।
 एवं दुःखमनुभूय सुखमुपभुञ्जानस्यापि वक्तव्यम् । अथ
 अवस्थाभेदादयं व्यवहारः । न चावस्थासु भिद्यमानास्वपि
 15 तद्वतो भेदः सर्पस्येव कुण्डलार्जवाद्यवस्थासु इति चेत् न ।

तास्ततो व्यतिरिक्ताः अन्यतिरिक्ता वा । व्यतिरेके तास्तस्येति
संबन्धाभावः । अतिप्रसङ्गात् । अव्यतिरेके तु तद्वावेति
तदवस्थितैव स्थिरैकरूपताहानिः । कथं च तदेकान्तैक-
रूपत्वेऽवस्थाभेदोपि भवेत् । इति ॥ किंच सुखदुःखभोगौ

20 पुण्यपापनिवर्त्यौ तन्निर्वर्तनं चार्थक्रिया सा च कूटस्थनित्यस्य
क्रमेण अक्रमेण वा नोपपद्यत इत्युक्तप्रायम् । अत एवोक्तं
न पुण्यपापे इति । पुण्यं दानादिक्रियोपार्जनीयं शुभं कर्म
पापं हिंसादिक्रियासाध्यमशुभं कर्म । ते अपि न घटेते ।
प्रागुक्तनीतेः ॥ तथा न बन्धमोक्षौ । बन्धः कर्मपुद्गलैः सह

25 प्रतिप्रदेशमात्मनो बन्धव्ययः पिण्डवद् अन्योन्यसंश्लेषः ।
मोक्षः कुत्स्नकर्मक्षयः । तावप्येकान्तनित्ये न स्याताम् ।
बन्धो हि संयोगविशेषः स च अप्राप्तानां प्राप्तिः इति लक्षणः ।
प्राक्कालभाविनी अप्राप्तिरन्यावस्था उत्तरकालभाविनी प्राप्ति-
श्चान्या । तदनयोरप्यवस्थाभेददोषो दुस्तरः । कथं चैकरूपत्वे

30 सति तस्याकस्मिको बन्धनसंयोगः । बन्धनसंयोगाच्च प्राक् किं
नार्यं मुक्तोऽभवत् । किंच तेन बन्धनेनासौ विकृतिमनुभवति
न वा । अनुभवति चेत् चर्मादिवद् अनित्यः । नानुभवति
चेत् निर्विकारत्वे सता असता वा तेन गगनस्येव न कोऽप्यस्य
विशेषः इति बन्धवैकल्यान्नित्यमुक्त एव स्यात् । ततश्च विशीर्णा

35 जगति बन्धमोक्षव्यवस्था । तथा च पठन्ति ।

वर्षातपाभ्यां किं व्योम्नश्चर्मण्यस्ति तयोः फलम् ।

चर्मोपमश्चेत्सोऽनित्यः खतुल्यश्चेदसत्फलः ॥

बन्धानुपपत्तौ मोक्षस्याप्यनुपपत्तिः । बन्धनविच्छेदपयार्यत्वान्मुक्ति-
शब्दस्य । इति ॥

40 एवमनित्यैकान्तवादेऽपि सुखदुःखाद्यनुपपत्तिः । अनित्यं हि
 अत्यन्तोच्छेदधर्मकम् । तथाभूते चात्मनि पुण्योपादानक्रियाका-
 रिणो निरन्वयं विनष्टत्वात् कस्य नाम तत्फलभूतसुखानुभवः ।
 एवं पापोपादानक्रियाकारिणोऽपि निरवयवनाशे कस्य दुःखसं-
 वेदनमस्तु । एवं चान्यः क्रियाकारी अन्यश्च तत्फलभोक्ता
 45 इत्यसमञ्जसमापद्यते । अथ

यस्मिन्नेव हि संताने आहिता कर्मवासना ।

फलं तत्रैव संपद्यते कर्पासे रक्तता यथा ॥

इतिवचनान्नासमञ्जसमित्यापि बाह्यमात्रम् । संतानवासनयो
 रवास्तवत्वेन भागेव निर्लोठितत्वात् । तथा पुण्यपापेऽपि न घटेते ।
 50 तयोर्हि अर्थक्रिया सुखदुःखोपभोगः तदनुपपत्तिश्चानन्तरमे-
 वोक्ता । ततोऽर्थक्रियाकारित्वाभावात् तयोरप्यवधत्मानत्वम् ।
 किंचानित्यः क्षणमात्रस्थायी तस्मिन्क्षणे उत्पत्तिमात्रव्यग्र-
 त्वात् तस्य कुतः पुण्यपापोपादानक्रियार्जनम् । द्वितीयादि-
 क्षणेषु चावस्थातुमेव न लभते । पुण्यपापोपादानक्रियाभावे च
 55 पुण्यपापे कुतः । निर्मूलत्वात् । तदसत्त्वे च कुतस्तनः सुखदुःख-
 भोगः । आस्तां वा कथंचिदेतत् । तथापि पूर्वक्षणसदृशेनोत्तर-
 क्षणेन भवितव्यम् । उपादानान्तरूपत्वाद् उपादेयस्य । ततः पूर्व-
 क्षणाद् दुःखितादुत्तरक्षणः कथं सुखित उत्पद्यते । कथं च
 सुखितात्ततः स दुःखितः स्यात् । विसदृशभागात्पक्षेः । एवं
 60 पुण्यपापादावपि । तस्माद्यकिंचिदेतत् ॥ एवं बन्धमोक्षयोरप्य-
 संभवः । लोकेऽपि हि य एव वद्भः स एव मुच्यते । निरन्वय-
 नाशाभ्युपगमे चैकाधिकरणत्वाभावात् संतानस्य चावास्तवत्वात्
 कुतस्तयोः संभावनामात्रमपि । इति परिणामिनि चात्मनि स्वीक्रि-
 यमाणं सर्वं निर्बाधमुपपद्यते ।

65 परिणामोऽवस्थान्तरगमनं न च सर्वथा ह्यवस्थानम् ।

न च सर्वथा विनाशः परिणामस्तद्विदामिष्टः ॥

इतिवचनात् । पातञ्जलटीकाकारोऽप्याह । अवस्थितस्य द्रव्यस्य पूर्वधर्मनिवृत्तौ धर्मान्तरोत्पत्तिः परिणामः इति ॥ एवं सामान्य- विशेषसदसदभिलाष्यानभिलाष्यैकान्तवादेष्वापि सुखदुःखाद्य-

70 भावः स्वयमभियुक्तैरभ्यूहः ॥

अथोत्तरार्धव्याख्या । एवमनुपपद्यमानेपि सुखदुःखभोगादि- व्यवहारे परैः परतीर्थिकैः अथ च परमार्थतः शत्रुभिः । परशब्दो हि शत्रुपर्यायोप्यस्ति । दुर्नीतिवादव्यसनासिना । नीयते एकदेश- विशिष्टोर्थः प्रतीतिविषयमाभिरिति नीतयो नयाः । दुष्टा नीतयो 75 दुर्नीतयो दुर्नयाः । तेषां वदनं परेभ्यः प्रतिपादनं दुर्नीतिवादः । तत्र यद् व्यसनम् अत्यासक्तिः औचित्यनिरपेक्षा प्रवृत्तिरिति यावत् दुर्नीतिवादव्यसनम् । तदेव सद्बोधशरीरोच्छेदनशक्ति- युक्तत्वाद् असिरिव असिः कृपाणः दुर्नीतिवादव्यसनासिः । तेन दुर्नीतिवादव्यसनासिना करणभूतेन दुर्नयप्ररूपणहेवाकखङ्गेन ।

80 एवम् इत्यनुभवसिद्धं प्रकारमाह । अपिशब्दस्य भिन्नकर्मत्वाद् अशेषमपि जगत् निखिलमपि त्रैलोक्यम् । तात्स्थ्यात् तद्व्यपदेश इति त्रैलोक्यगतजन्तुजातम् । विबुधम् सम्यग्ज्ञानादिभावप्राणव्य- परापेणेन व्यापादितम् । तत् त्रायस्व इत्याशयः । सम्यग्ज्ञाना- दयोहि । भावप्राणाः प्रावचनिकैर्गीयन्ते । अत एव सिद्धेष्वापि

85 जीवव्यपदेशः । अन्यथा हि जीवघातुः प्राणधारणार्थेभिधीयते तेषां च दशविधप्राणधारणाभावादजीवत्वप्राप्तिः । सा च विरुद्धा । तस्मात्संसारिणो दशविधद्रव्यप्राणधारणाज्जीवाः । सिद्धाश्च ज्ञानादिभावप्राणधारणात् । इति सिद्धम् ॥ दुर्नयस्वरूपं चोत्तरकाव्ये व्याख्यास्यामः । इति काव्यार्थः ॥

सांप्रतं दुर्नयनयप्रमाणप्ररूपणद्वारेण प्रमाणनयैरधिगमः इति वचनाज्जीवाजीवादितत्त्वाधिगमनिबन्धनानां तेषां प्रमाणनयानां प्रतिपादयितुः स्वामिनः स्याद्वादविरोधिदुर्नयमार्गनिराकरिष्णु-मनन्यसामान्यं वचनातिशयं स्तुवन्नाह ।

सदेव सत्स्यात्सदिति त्रिधार्थो

मीयेत दुर्नीतिनयप्रमाणैः ।

यथार्थदर्शी तु नयप्रमाण-

पथेन दुर्नीतिपथं त्वमास्थः ॥ २८ ॥

- ४ अर्थ्यते परिच्छिद्यत इत्यर्थः पदार्थः । त्रिधा त्रिभिः प्रकारैः । मीयेत परिच्छिद्येत । विधौ सप्तमी । कैस्त्रिभिः प्रकारैरित्याह । दुर्नीतिनयप्रमाणैः । नीयते परिच्छिद्यते एकदेशविशिष्टोर्थ आभिरिति नीतयः नयाः । दुष्टा नीतयो दुर्नीतयो दुर्नया इत्यर्थः । नया नैगमाद्याः । प्रमीयते परिच्छिद्यतेऽर्थोऽनेकान्तविशिष्टोऽने-
 10 नेति प्रमाणं स्याद्वादात्मकं प्रत्यक्षपरोक्षलक्षणम् । दुर्नीतयश्च नयाश्च प्रमाणे च दुर्नीतिनयप्रमाणानि तैः । केनोल्लेखेन मीयेते-
 त्याह सदेव सत्स्यात्सदिति । सदिति अव्यक्तत्वावपुंसकत्वं यथा किं तस्या गर्भे जातमिति । सदेवेति दुर्नयः । सदिति नयः । स्यात्सदिति प्रमाणम् । तथा हि । दुर्नयस्तावत्सदेवेति ब्रवीति ।
 16 अस्येव घट इति । अयं वस्तुन्येकान्तास्तित्वमेवाभ्युपगच्छन्नि-
 तरधर्माणां तिरस्कारेण स्वाभिप्रेतमेव धर्मं व्यवस्थापयति । दुर्न-
 यत्वं चास्य मिथ्यारूपत्वात् । मिथ्यारूपत्वं च तत्र धर्मान्तराणां सतामपि निह्वावात् । तथा सदित्युल्लेखवानयः । स ह्यस्ति घटः इति घटे स्वाभिमतमस्तित्वधर्मं प्रसाधयन् शषधर्मेषु
 20 गजनिमीलिकामालम्बते । न चास्य दुर्नयत्वम् । धर्मान्तरा-

तिरस्कारात् । न च प्रमाणत्वम् । स्याच्छब्देनालाञ्छितत्वात् ।
 स्यात्सादिति स्यात्कथंचित्सद्वस्तु इति प्रमाणम् । प्रमाणत्वं
 चास्य दृष्टेष्टाबाधितत्वाद्विपक्षे बाधकसद्भावाच्च । सर्वं हि वस्तु
 स्वरूपेण सत् पररूपेण चासदित्यसकृदुक्तम् । सदिति दिङ्मात्रदे-
 25 शनार्थम् ॥ अनया दिशा असत्त्वनित्यत्वानित्यत्ववक्तव्यत्वावक्त-
 व्यत्वसामान्यविशेषाद्यपि बोद्धव्यम् ॥

इत्थं वस्तुस्वरूपमाख्याय स्तुतिमाह यथार्थदर्शी इत्यादि । दुर्नी-
 तिपथं दुर्नयमार्गम् । तुशब्दस्यावधारणार्थस्य भिन्नक्रमत्वात् त्वमे-
 व । आस्यः त्वमेव निराकृतवान् । न तीर्थान्तरदैवतानि । केन
 30 कृत्वा । नयप्रमाणपथेन । नयप्रमाणे उक्तस्वरूपे । तयोर्मार्गेण प्रचा-
 रेण । यतस्त्वं यथार्थदर्शी । यथार्थोस्ति तथैव पश्यतीत्येवं-
 शीलो यथार्थदर्शी । विमलकेवलज्योतिषा यथावस्थितवस्तुदर्शी ।
 तीर्थान्तरशास्तरस्तु रागादिदोषकालुष्यकलङ्कितत्वेन तथाविध-
 ज्ञानाभावाच्च यथार्थदर्शिनः । ततः कथं नाम दुर्नयपथमधने
 35 प्रगल्भन्ते ते तपस्विनः । नहि स्वयमनयप्रवृत्तः परेषामनयं निषे-
 द्मुमुक्षुरतां धत्ते । इदमुक्तं भवति । यथा कश्चित्सन्मार्गवेदी परो-
 पकारदुर्ललितः पुरुषश्चौरश्चापदकण्टकाद्याकीर्णं मार्गं परित्याज्य
 पथिकानां गुणदोषोभयविकलं दोषास्पृष्टं गुणयुक्तं च मार्गमुप-
 दर्शयति एवं जगन्नाथोपि दुर्नयतिरस्करणेन भव्येभ्यो नयप्रमा-
 40 नमार्गं प्ररूपयतीति । आस्यः इत्यस्यतेरद्यतन्यां शास्त्यसूचक्ति-
 ख्यातेरङ् इत्यङि श्रयत्यसूचपतः श्वास्थवोचपत्तम् इति
 अस्यादेशे स्वरादेस्ताम् इति वृद्धौ रूपम् ॥ मुख्यवृत्त्या च प्रमाण-
 स्यैव प्रामाण्यम् । यच्चात्र नयानां प्रमाणतुल्यकक्षताख्यापनं तत्ते-
 षामनुयोगद्वारभूततया प्रज्ञापनाङ्गत्वज्ञापनार्थम् । चत्वारि हि
 45 प्रवचनानुयोगमहानगरस्य द्वाराण्युपक्रमो निक्षेपोन्तुगमो नयश्चेति ।

एतेषां च स्वरूपमावश्यकमाज्यादेर्निरूपणीयम् । इह तु नोच्यते ।
ग्रन्थगौरवभयात् । अत्र चैकत्र कृतसमासान्तः पथिशब्दः ।
अन्यत्र चाव्युत्पन्नः पथशब्दोऽदन्त इति पथशब्दस्य द्विःप्रयोगो
न दुष्यति ॥

- 50 अथ दुर्नयनयप्रमाणस्वरूपं किञ्चिन्निरूप्यते । तत्रापि प्रथमं नय-
स्वरूपम् । तदनधिगमे दुर्नयस्वरूपस्य दुष्परिज्ञानत्वात् । अत्र
चाचार्येण प्रथमं दुर्नयनिर्देशो यथोत्तरं प्राधान्यावबोधनार्थः
कृतः । तत्र प्रमाणप्रतिपक्षार्थैकदेशपरामर्शो नयः । अनन्तधर्मा-
ध्यासितं वस्तु स्वाभिप्रेतैकधर्मविशिष्टं नयति प्रापयति
55 संवेदनकोटिमारोहयतीति नयः । प्रमाणप्रवृत्तेरुत्तरकालभावी
परामर्श इत्यर्थः । नयाश्चानन्ताः । अनन्तधर्मत्वाद्वास्तुनस्तदेकधर्म-
पर्यवसितानां वक्तुरभिप्रायाणां च नयत्वात् । तथा च वृद्धाः ।

जावइआ वयणपहा तावइआ चेव हुंति नयवाया ।

- इति । तथापि चिरंतनाचार्यैः सर्वसंग्राहिसत्ताभिप्रायपरिकल्पना-
60 द्वाारेण सप्त नयाः प्रतिपादिताः । तद्यथा । नैगमसंग्रहव्यवहार-
श्रुजुसूत्रशब्दसमभिरुदैवभूता इति । कथमेषां सर्वग्राहकत्वमिति
चेदुच्यते । अभिप्रायस्तावदर्थद्वारेण शब्दद्वारेण वा प्रवर्तते । गत्य-
न्तराभावात् । तत्र ये केचनार्थनिरूपणप्रवणाः प्रमात्रभिप्रायास्ते
सर्वेऽप्याद्ये नयचतुष्टयेन्तर्भवन्ति । ये च शब्दविचारचतुरास्ते
65 शब्दादिनयत्रय इति ॥

तत्र नैगमः सत्तालक्षणं महासामान्यम् अवान्तरसामान्यानि
च द्रव्यत्वगुणत्वकर्तृत्वादीनि तथान्त्यान् विशेषान् सकला-
साधारणरूपलक्षणानवान्तर विशेषांश्चापेक्षया पररूपव्यावर्तन-
समान् सामान्यादत्यन्तविनिर्मुक्तस्वरूपानभिप्रेति । इदं च
70 स्वतन्त्रसामान्यविशेषवादे क्षुण्णमिति न पृथक्पयत्नः । प्रवचन-

प्रसिद्धानिलयनप्रस्थदृष्टान्तद्वयगम्यश्चायम् ॥

संग्रहस्तु अशेषविशेषतिरोधानद्वारेण सामान्यरूपतया
विश्वमुपादत्ते । एतच्च सामान्यैकान्तवादे प्राक् प्रपञ्चितम् ॥

व्यवहारस्त्वेवमाह । यथालोकग्राहमेव वस्तुवस्तु किमनया

- 75 अदृष्टव्यवहियमाणवस्तुपरिकल्पनकष्टपिष्टिकया । यदेव च
लोकव्यवहारपथमवतरति तस्यैवानुग्राहकं प्रमाणमुपलभ्यते नेत-
रस्य । न हि सामान्यमनादिनिधनमेकं संग्रहाभिमतं प्रमाण-
भूमिः । तथानुभवाभावात् । सर्वस्य सर्वदर्शित्वमसद्वाच । नापि
विशेषाः परमाणुलक्षणाः क्षणक्षयिणः प्रमाणगोचराः । तथा-
80 मवृत्तेरभावात् । तस्मादिमेव निखिललोकावाधितं प्रमाणप्रसिद्धं
कियत्कालभाविस्थूलतामाविभ्राणमुदुकाद्याहरणाद्यर्थक्रियानिर्वर्तन
क्षमं घटादिकं वस्तुरूपं पारमार्थिकम् । पूर्वोत्तरकालभावि-
तत्पर्यायपर्यालोचना पुनरज्यायसी । तत्र प्रमाणमसराभावात् ।
प्रमाणमन्तरेण च विचारस्य कर्तुमशक्यत्वात् । अवस्तुत्वाच्च
85 तेषां किं तद्वोचरपर्यालोचनेन । तथाहि पूर्वोत्तरकालभा-
विनो द्रव्यविवर्ताः क्षणक्षयिपरमाणुलक्षणा वा विशेषा न
कथंचन लोकव्यवहारमुपरचयन्ति । तत्र ते वस्तुरूपाः ।
लोकव्यवहारोपयोगिनामेव वस्तुत्वात् । अत एव पन्था
गच्छति कुण्डिका स्रवति गिरिर्दहते मञ्चाः क्रोशन्तीत्या-
90 दिव्यवहाराणां भ्रामाण्यम् । तथा च वाचकमूल्यः ।
लौकिकसम उपचारप्रायो विस्तृतार्थो व्यवहारः इति ॥

- अजुसूत्रः पुनरिदं मन्यते । वर्तमानक्षणविवर्त्येव वस्तुरूपम् ।
भातीतमनागतं च । अतीतस्य विनष्टत्वादानागतस्यालब्धात्म-
लाभत्वात्स्वरविषाणादिभ्योऽविशिष्यमाणतया सकलशक्तिविरह
95 रूपत्वान्नार्थक्रियानिर्वर्तनक्षमत्वं तदभावाच्च न वस्तुत्वम् । यदे-

वार्थक्रियाकारि तदेव परमार्थसत् इति वचनात् । वर्तमानक्षणा-
लिङ्गितं पुनर्वस्तुरूपं समस्तार्थक्रियासु व्यापियत इति तदेव पार-
मार्थिकम् । तदपि च निरंशमभ्युपगन्तव्यम् । अंशव्याप्तेर्युक्तिरिक्त-
त्वात् । एकस्यानेकस्वभावतामन्तरेणानेकस्वावयवव्यापनायोगात् ।
100 अनेकस्वभावता एवास्तु इति चेत् न । विरोधव्याघ्राघ्रातत्वात् ।
तथाहि यद्येकः स्वभावः कथमनेकोऽनेकश्चेत्कथमेकः । एकानेकयोः
परस्परपरिहारेणावस्थानात् । तस्मात्स्वरूपनिमग्नाः परमाणव एव
परस्परपसर्पणद्वारेण कथंचिन्निचयरूपतामापन्ना निखिलकार्येषु
व्यापारभाज इति त एव स्वलक्षणं न स्थूलतां धारयत्पारमा-
105 र्थिकमिति । एवमस्याभिप्रायेण यदेव स्वकीयं तदेव वस्तु न
परकीयम् । अनुपयोगित्वात् । इति ॥

शब्दस्तु रूढितो यावन्तो ध्वनयः कस्मिंश्चिदर्थे प्रवर्तन्ते यथे-
न्द्रशक्रपुरंदरादयः सुरपतौ तेषां सर्वेषामप्येकमर्थमभिप्रैति किल ।
प्रतीतिवशात् । यथा शब्दाव्यतिरेकोर्थस्य प्रतिपाद्यते तथैव तस्यैक-
110 मनेकत्वं वा प्रतिपादनीयम् । न चेन्द्रशक्रपुरन्दरादयः पर्याय-
शब्दाविभिन्नार्थवाचितया कदाचन प्रतीयन्ते । तेभ्यः सर्वदा
एकाकारपरामर्शोत्पत्तेरस्वलितवृत्तितया तथैव व्यवहारदर्शनात् ।
तस्मादेक एव पर्यायशब्दानामर्थ इति । शब्दयते आहूयतेऽनेनाभि-
प्रायेणार्थ इति निरुक्तात् एकार्थप्रतिपादनाभिप्रायेणैव पर्यायध्वनिनां
115 प्रयोगात् । यथा चायं पर्यायशब्दानामेकमर्थमभिप्रैति तथा तद-
स्तटी तटमिति विरुद्धलिङ्गलक्षणधर्माभिसंबन्धाद्वास्तुनो भेदं
चाभिधत्ते । न हि विरुद्धधर्मकृतं भेदमनुभवतो वस्तुनो विरुद्ध-
धर्मार्योगो युक्तः । एवं संख्याकालकारकपुरुषादिभेदादपि
भेदोभ्युपगन्तव्यः । तत्र संख्या एकत्वादिः कालोतीतादिः
120 कारकं कर्त्रादि पुरुषः प्रथमपुरुषादिः ॥ समभिरूढस्तु

पर्यायशब्दानां प्रविभक्तमेवार्थमभिमन्यते । तद्यथा इन्द्रनादिन्द्रः ।
 परमैश्वर्यमिन्द्रशब्दवाच्यं परमार्थतस्तद्व्यत्यर्थे । अतद्व्यत्यर्थे
 पुनरुपचारतो वर्तते । न वा कश्चित्तद्वान् । सर्वशब्दानां परस्पर
 विभक्तार्थप्रतिपादितया आश्रयाश्रयिभावेन प्रवृत्त्यसिद्धेः । एवं
 125 शकनाच्छक्रः पूर्दारणात्पुरन्दरः, इत्यादिभिन्नार्थत्वं सर्वशब्दानां
 दर्शयति । प्रमाणयति च । पर्यायशब्दा अपि भिन्नार्थाः । प्रवि-
 भक्तव्युत्पत्तिनिमित्तकत्वात् । इह ये ये प्रविभक्तव्युत्पत्तिनिमित्त-
 कास्ते ते भिन्नार्थका यथेन्द्रपशुपुरुषशब्दाः । विभिन्नव्युत्पत्तिनि-
 मित्तकाश्च पर्यायशब्दा अपि । अतो भिन्नार्था इति ॥

180 एवंभूतः पुनरेवं भाषते । यस्मिन्नर्थे शब्दो व्युत्पाद्यते स
 व्युत्पत्तिनिमित्तमर्थो यदैव प्रवर्तते तदैव तं शब्दं प्रवर्तमानमभि-
 प्रैति न सामान्येन । यथोदकाद्याहरणवेलायां योषिदादिमस्तका-
 रूढो विशिष्टचेष्टावानेव घटोभिधीयते न शेषः । घटशब्दव्युत्पत्ति-
 निमित्तशून्यत्वात् पटादिवदिति । अतीतां भाविनीं वा चेष्टा-
 185 मङ्गीकृत्य सामान्येनैवोच्यत इति चेत् न । तयोर्विन्शानुत्पन्नतया
 शब्दविषाणकल्पत्वात् । तथापि तद्वारेण शब्दप्रवर्तने सर्वत्र प्रव-
 र्त्तयितव्यः । विशेषाभावात् । किंच यद्यतीतवत्स्येष्टेष्टापेक्षया
 घटशब्दोऽचेष्टावत्यपि प्रयुज्येत तदा कपालमृत्पिण्डादपि तत्प्र-
 वर्तनं दुर्निवारं स्यात् । विशेषाभावात् । तस्माद्यत्र क्षणे व्युत्पत्तिनि-
 140 मित्तमविकलमस्ति तस्मिन्नेव सौर्यस्तच्छब्दवाच्य इति ॥

अत्र संग्रहश्लोकाः ।

अन्यदेव हि सामान्यमभिज्ञानकारणम् ।

विशेषोप्यन्य एवेति मन्यते नैगमो नयः ॥ १ ॥

सद्रूपतानतिश्रान्तं स्वस्वभावमिदं जगत् ।

सत्तारूपतया सर्वं संगृह्णन् संग्रहो मतः ॥ २ ॥

व्यवहारस्तु तामेव प्रतिवस्तु व्यवस्थिताम् ।

तथैव दृश्यमानत्वाद्वाचापारयति देहिनः ॥ ३ ॥

तत्रर्जुसूत्रनीतिः स्याच्छुद्धपर्यायसंश्रिता ।

नभ्वरस्यैव भावस्य भावात्स्थितिवियोगतः ॥ ४ ॥

15) विरोधिलिङ्गसंख्यादिभेदाद्भिन्नस्वभावताम् ।

तस्यैवं मन्यमानोर्यं शब्दः प्रत्यवतिष्ठते ॥ ५ ॥

तथाविधस्य तस्यापि वस्तुनः क्षणवर्तिनः ।

ब्रूते समभिरूढस्तु संज्ञाभेदेन भिन्नताम् ॥ ६ ॥

एकस्यापि ध्वनेर्वाच्यं सदा तन्नोपपद्यते ।

165 क्रियाभेदेन भिन्नत्वादेर्वभूतोऽभिमन्यते ॥ ७ ॥

एत एव च परामर्शा अभिप्रेतधर्मावधारणात्मकतया शेष-
धर्मतिरस्कारेण प्रवर्तमाना दुर्नयसंज्ञामश्नुवते । तद्वलम्भावित-
सत्ताका हि खल्वेते परमवादाः । तथा हि । नैगमनयदर्शनानुसा-
रिणौ नैयायिकवैशेषिकौ । संग्रहाभिप्रायमवृत्ताः सर्वेऽप्यद्वैतवादाः

160 सांख्यदर्शनं च । व्यवहारनयानुपातिप्रायश्चार्वाकदर्शनम् ।

ऋजुसूत्राकृतमहत्तत्त्वबुद्ध्यस्ताथागताः । श्रुत्वादिनयावलम्बिनो वैया-
करणादयः । उक्तं च सोदाहरणं नयदुर्नयस्वरूपं श्रीदेवसूरिपादैः ।

तथा च तद्वन्त्यः । नीयते येन श्रुताख्यप्रमाणविषयीकृतस्यार्थ-
स्यांशस्तदितरांशौदासीन्यतः स प्रतिपत्तुरभिप्रायविशेषो नयः

165 इति । स्वाभिप्रेतादंशादितरांशापलापी पुनर्नयाभासः । स

व्याससमासाभ्यां द्विप्रकारः । व्यासतोऽनेकविकल्पः । समास-
तस्तु द्विभेदो द्रव्यार्थिकः पर्यायार्थिकश्च । आद्यो नैगमसंग्रहव्यवहा-
रभेदाज्ज्ञेया । धर्मयोर्धर्मिणोर्धर्मधर्मिणोश्च । प्रधानोपसर्जनभावेन
यद्विषक्षणं स नैकगमो नैगमः । सच्चैतन्यमात्मनीति धर्मयोः । वस्तु-

170 पर्यायवद्भ्रव्यमिति धर्मिणोः । क्षणमेकं सुखी विषयासक्तजीव इति

- धर्मधर्मिणोः । धर्मद्रव्यादीनामैकान्तिकपार्थक्याभिसंधिनैगमाभा-
 सः ॥ यथा आत्मनि सत्त्वचैतन्ये परस्परमत्यन्तं पृथग्भूते इत्यादि ॥
 सामान्यमात्रग्राही परामर्शः संग्रहः । अयमुभयविकल्पः परोऽ-
 परश्च । अशेषविशेषेष्वौदासीन्यं भजमानः शुद्धद्रव्यं सन्मात्रमभिम-
 175 न्यमानः परः संग्रहः । विश्वमेकं सत् अविशेषादिति यथा । सत्ताद्वैतं
 स्वीकुर्वाणः सकलविशेषाभिराचक्ष्णानस्तदाभासः । यथा सत्तैव तत्त्वं
 ततः पृथग्भूतानां विशेषाणामदर्शनात् । द्रव्यत्वादीन्यवान्तरसा-
 मान्यानि मन्वानस्तद्वेदेषु गननिमीलिकामवलम्बमानः पुनरपर-
 संग्रहः ॥ धर्माधर्माकाशकालपुद्गलजीवद्रव्याणामैक्यं द्रव्यत्वाभे-
 180 दादित्यादिर्यथा । द्रव्यत्वादिकं प्रतिजानानस्तद्विशेषाभिद्वान-
 स्तदाभासः । यथा द्रव्यत्वमेव तत्त्वं ततोर्थान्तरभूतानां द्रव्याणाम-
 नुपलब्धेरित्यादि ॥ संग्रहेण गोचरीकृतानामर्थानां विधिपूर्वकमव-
 हरणं येनाभिसंधिना क्रियते स व्यवहारः । यथा पत्सत्तद्रव्यं
 पर्यायो वेत्यादिः । यः पुनरपारमार्थिकद्रव्यपर्यायविभागमभिप्रैति
 195 स व्यवहाराभासः । यथा चार्वाकदर्शनम् ॥ पर्यायार्थिकश्चतुर्धा
 ऋजुसूत्रः शब्दः समभिरूढ एवंभूतश्च ॥ ऋजु वर्तमानस्यस्थायि-
 पर्यायमात्रं प्राधान्यतः सूत्रयन्मभिप्राय ऋजुसूत्रः । यथा सुखविवर्तः
 संप्रत्यस्तीत्यादिः । सर्वथा द्रव्यापलापी तदाभासः । यथा तथाग-
 तमतम् ॥ कालादिभेदेन ध्वनेरर्थभेदं प्रतिपद्यमानः शब्दः । यथा
 190 बभूव भवति भविष्यति सुमेरुरित्यादिः । तद्वेदेन तस्य तमेव
 समर्थयमानस्तदाभासः । यथा बभूव भवति भविष्यति सुमेरुरित्या-
 दयो भिन्नकालाः शब्दा भिन्नमेवार्थमभिदधति भिन्नकालशब्दत्वा-
 त् तादृक्सिद्धान्यशब्दवदित्यादिः ॥ पर्यायशब्देषु निरुक्तिभेदेन
 भिन्नमर्थं समभिरोहन् समभिरूढः । इन्द्रनादिन्द्रः शकनाच्छकः
 195 पूर्दारणात्पुनन्दर इत्यादिषु यथा पर्यायध्वनीनामभिधेयानात्वमेव

कसीकुर्वाणस्तदाभासः यथेन्द्रः शक्रः पुरन्दर इत्यादय शब्दा
 भिन्नाभिधेया एव भिन्नशब्दत्वात्करिकुरङ्गतुरङ्गशब्दवदित्यादिः ॥
 शब्दानां स्वमष्टिनिमित्तभूतक्रियाविष्टमर्थं वाच्यत्वेनाभ्युपग-
 च्छन्नेवंभूतः । यथेन्द्रनमनुभवत्रिन्द्रः शकनक्रियापरिणतः शक्रः
 200 पूर्दारणमष्टतः पुरन्दर इत्युच्यते । क्रियानाविष्टं वस्तु शब्दवाच्यतया
 प्रतिक्षिपंस्तु तदाभासः । यथा विशिष्टचेष्टाशून्यं घटाख्यं वस्तु न घ-
 टशब्दवाच्यं घटशब्दमष्टिनिमित्तभूतक्रियाशून्यत्वात् पटवदित्या-
 दिः ॥ एतेषु चत्वारः प्रथमेर्यनिरूपणप्रवणत्वादर्थनयाः । शेषास्तु
 त्रयः शब्दवाच्यार्थगोचरतया शब्दनयाः ॥ पूर्वः पूर्वो नयः प्रचु-
 205 रगोचरः परः परस्तु परिमितविषयः । सन्मात्रगोचरात्संग्रहान्नैगमो
 भावाभावभूमिकत्वाद्भूमविषयः । सद्विशेषप्रकाशकाद्यवहारतः संग्रहः
 समस्तसत्समूहोपदर्शकत्वाद्भूमविषयः । वर्तमानविषयाद्वजुसूत्राद्यव-
 हारस्यकालविषयावलम्बित्वादनल्पार्थः । कालादिभेदेन भिन्नार्थो-
 पदर्शिनः शब्दाद्वजुसूत्रस्तद्विपरीतवेदकत्वान्महार्थः प्रतिपर्यायशब्द-
 210 मर्थभेदमभीप्सतः समभिरूढाच्छब्दस्तद्विपर्ययानुयायित्वात्प्रभूत-
 विषयः । प्रतिक्रियं विभिन्नमर्थं प्रतिज्ञानानादेवंभूतात्समभिरू-
 ढस्तदन्यथार्थस्यापकत्वान्महागोचरः । नयवाक्यमपि स्वविषये भव-
 र्तमानं विधिप्रतिषेधाभ्यां सप्तभङ्गीमनुव्रजति । इति ॥ विशेषार्थिना
 नयानां नामान्वयविशेषलक्षणाक्षेपपरिहारादिचर्चस्तु भाष्यमहो-
 215 दधिगन्धहस्तिटीकान्यायावतारादिग्रन्थेभ्यो निरीक्षणीयः ॥

प्रमाणं तु सम्यगर्थनिर्णयलक्षणं सर्वनयात्मकम् ॥ स्याच्छ-
 ब्दलाञ्छितानां नयानामेव प्रमाणव्यपदेशभात्तत्वात् । तथा च
 श्रीविमलनाथस्तवे श्रीसमन्तभद्रः ।

नयास्तव स्यात्पदलाञ्छना इमे रसोपविद्धा इव लोहपातवः ।

220 भवन्त्यभिप्रेतकला यतस्ततो भवन्तमार्याः प्रणता हितैषिणः ॥

- इति । तच्च द्विविधं प्रत्यक्षं परोक्षं च । तत्र प्रत्यक्षं द्विधा सांख्यवहारिकं पारमार्थिकं च । सांख्यवहारिकं द्विविधम् इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तभेदात् । तद् द्वितयमवग्रहेहाज्वायधारणाभेदादेकैकशश्चतुर्विकल्पम् । अवग्रहादीनां स्वरूपं सुप्रतीतत्वात् प्रतन्यते ।
- 230 पारमार्थिकं पुनरुत्पत्तावात्ममात्रापेक्षम् । तद्विविधं क्षायोपशमिकं क्षायिकं च । आद्यमवधिमनःपर्यायभेदाद्विधा । क्षायिकं तु केवलज्ञानमिति । परोक्षं च स्मृतिप्रत्यभिज्ञानोद्दानुमानागमभेदात्पञ्चप्रकारम् । तत्र संस्कारप्रबोधसंभूतमनुभूतार्थविषयं तदित्याकारं वेदनं स्मृतिः । तत्तीर्थकरबिम्बमिति यथा । अनु-
- 235 भवस्मृतिहेतुकं तिर्यगूर्ध्वतासामान्यादिगोचरं संकलनात्मकं ज्ञानं प्रत्यभिज्ञानम् । यथा तज्जातीय एवायं गोपिण्डो गोसदृशो गवयः स एवायं जिनदत्त इत्यादि । उपालम्भानुपलम्भसंभवं त्रिकालीकलितसाध्यसाधनसंबन्धाधालम्बनमिदमस्मिन्सत्येव भवतीत्याद्याकारं संवेदनमूहाऽपरनामा तर्कः । यथा यावान्
- 240 कश्चिद्धूमः स सर्वो बन्धौ सत्येव भवतीति तस्मिन्नसत्यसौ न भवत्येवेति वा । अनुमानं द्विधा स्वार्थं परार्थं च । तत्रान्यथाऽनुपपत्त्येकलक्षणहेतुग्रहणसंबन्धस्मरणकारणकं साध्यविज्ञानं स्वार्थम् । पक्षहेतुवचनात्मकं परार्थम् अनुमानमुपचारात् । आप्तवचनादाविर्भूतमर्थसंवेदनमागमः । उपचारादाप्तवचनं च । इति
- 245 स्मृत्यादीनां च विशेषस्वरूपं स्याद्वादरत्नाकरात्साक्षेपपरिहारं ज्ञेयमिति । प्रमाणान्तराणां पुनरर्थापत्त्युपमानसंभवमातिभैतिह्यादीनामत्रैवान्तर्भावः ॥ संनिकर्षादीनां तु जडत्वादेव न प्रामाण्यम् । इति ॥ तदेवंविधेन नयप्रमाणोपन्यासेन दुर्नयमार्गस्त्वया खिलीकृतः । इति काव्यार्थः ॥

इदानीं सप्तद्वीपसमुद्रमात्रो लोक इति वावदूकानां तन्मात्रलोके
परिमितानामेव सत्त्वानां संभवात् परिमितात्मवादिनां दोष-
दर्शनमुखेन भगवत्प्रणीतं जीवानन्त्यवादं निर्दोषतयाभिष्टुवन्नाह ।

मुक्तोपि वाभ्येतु भवं भवो वा

भवस्थशून्योस्तु मितात्मवादे ।

षड्जीवकायं त्वमनन्तसंख्य-

माख्यस्तथा नाथ यथा न दोषः ॥ २९ ॥

मितात्मवादे संख्यातानामात्मनामभ्युपगमे दूषणद्वयमुपतिष्ठते ।
५ तत्क्रमेण दर्शयति । मुक्तोपि वाभ्येतु भवमिति । मुक्तः निर्वृति-
माप्तः । सोपि वा । अपि विस्मये । वाच्यं उक्तदोषापेक्षया
समुच्चयार्थः यथा देवो वा दानवो वेति । भवमभ्येतु संसार-
मभ्यागच्छतु । इत्येको दोषप्रसङ्गः ॥ भवो वा भवस्थशून्योस्तु ।
भवः संसारः स वा भवस्थशून्यः संसारिजीवैर्विरहितः अस्तु
१० भवतु । इति द्वितीयो दोषप्रसङ्गः ॥

इदमत्राकृतम् । यदि परिमिता एवात्मानो मन्यन्ते तदा
तत्त्वज्ञानाभ्यासप्रकर्षादिक्रमेणापवर्गं गच्छन्तु तेषु संभाव्यते खलु
स कश्चित्कालो यत्र तेषां सर्वेषां निर्वृतिः । कालस्यानादिनिध-
नत्वादात्मनां च परिमितत्वात्संसारस्य रिक्तता भवन्ती केन
१५ वार्यताम् । समुन्नीयते हि प्रतिनियतसलिलपटलपरिपूरिते
सरसि पवनतपनातपनजनोदञ्चनादिना कालान्तरे रिक्तता । न
चायमर्थः प्रामाणिकस्य कस्यचित्प्रसिद्धः । संसारस्य स्वरूपहा-
निमसङ्गात् । तत्स्वरूपं ह्येतद्यत्र कर्मवशवार्तनः प्राणिनः संसरन्ति
समासार्षुः संसरिष्यन्ति चेति । सर्वेषां च निर्वृतत्वे संसारस्य वा
२० रिक्तत्वं हठादभ्युपगन्तव्यम् । मुक्तैर्वा पुनर्भव आगन्तव्यम् । न
च क्षीणकर्मणां भवाधिकारः ।

दग्धे बीजे यथात्यन्तं प्रादुर्भवति नाङ्कुरः ।

कर्मबीजे तथा दग्धे न रोहति भवाङ्कुरः ॥

इति वचनात् । आह च पतञ्जलिः । सति मूले तद्विपाको जात्यासु-
 25 भोगा इति । एतद्वीका च । सत्सु क्लेशेषु कर्माशयो विपाकारम्भी भवति
 नोच्छिन्नक्लेशमूलः । यथा तुषावनद्धाः शालितण्डुला अदग्धबीज-
 भावाः प्ररोहणसमर्था भवन्ति नापनीततुषा दग्धबीजभावा वा
 तथा क्लेशावनद्धः कर्माशयो विपाकप्ररोही भवति । नापनीत-
 क्लेशो न प्रसंख्यानदग्धक्लेशबीजभावो वेति । स च विपाकस्त्रि-
 80 विधो जातिरायुर्भोग इति । अक्षपादोप्याह । न प्रवृत्तिः प्रतिस-
 न्धानाय हीनक्लेशस्य इति ॥

एवं विभक्तज्ञानिशिवराजर्षिमतानुसारिणो दूषयित्वा उत्तरा-
 धेन भगवदुपज्ञमपरिमितात्मवादं निर्दोषतया स्तौति । षड्वि-
 त्यादि । त्वं तु हे नाथ तथा तेन प्रकारेण अनन्तसंख्यम् अन-
 85 न्ताख्यसंख्याविशेषयुक्तम् षड्विवाकायम् । अजीवन् जीवन्ति जीवि-
 ष्यान्ते चेति जीवाः इन्द्रियादिज्ञानादिद्रव्यभावप्राणधारणयुक्ताः
 तेषां संघेवानूर्ध्वे इति चिनोतेर्धमि आदेश्च कत्वे कायः
 समूहो जीवकायः पृथिव्यादिः । षण्णां जीवकायानां समाहारः
 षड्विवाकायम् । पात्रादिदर्शनाद्युपसक्तत्वम् । अथ वा षण्णां
 40 जीवानां कायः प्रत्येकं संघातः षड्विवाकायः तं षड्विवाकायम् ।
 पृथिव्यप्तेजोवायुवनस्पतित्रसलक्षणषड्विनिवाकायम् । तथा तेन
 प्रकारेण । आख्यः मर्यादया प्ररूपितवान् । यथा येन प्रकारेण । न
 दोषः दूषणमिति । जात्यपेक्षमेकवचनम् । प्रायुक्तदोषद्वयजातीया
 अन्येपि दोषा यथा न प्रादुष्यन्ति तथा त्वं जीवानन्त्यद्युप-
 45 दिष्टवानित्यर्थः । आख्य इति आरूप्यस्य ख्यातेरदि सिद्धिः ।
 त्वमित्येकवचनं चेदं ज्ञापयति यज्जगद्गुरोरेवैकस्येदम् प्ररूपण-
 सामर्थ्यं न तीर्थान्तरशास्त्रणामिति ॥

पृथिव्यादीनां पुनर्जीवमित्थं साधनीयम् । यथा सात्मिका
 विद्रुमशिलादिरूपा पृथिवी छेदे समानधातूत्थानात् अर्शोङ्कुरवत् ।
 50 भौममम्भोपि सात्मकं क्षतभूसजातीयस्य स्वभावस्य संभवात्
 शालूरवत् । आन्तरिक्षमपि सात्मकम् अभ्रादिविकारे स्वतः संभूय
 पातात् मत्स्यादिवत् । तेजोपि सात्मकम् आहारोपादानेन वृद्ध्यादि-
 विकारोपलम्भात् पुरुषाङ्गवत् । वायुरपि सात्मकः अपरप्रेरितत्वे
 तिर्यग्गतमच्चात् गोवत् । वनस्पतिरपि सात्मकः छेदादिभि-
 55 र्छान्यादिदर्शनात् पुरुषाङ्गवत् । केषांचित्स्वापाङ्गनोपश्लेषादि-
 विकाराच्च । अपकर्षतश्चैतन्याद्वा सर्वेषां सात्मकत्वसिद्धिः ।
 आप्तवचनाच्च । त्रसेषु च कृमिपिपीलिकाभ्रमरमनुष्यादिषु न
 केषांचित्सात्मकत्वे विगानमिति ॥

यथा च भगवदुपज्ञे जीवानन्त्ये न दोषस्तथा दिङ्मात्रं भाव्यते ।
 60 भगवन्मते हि षण्णां जीवनिकायानामेतदल्पवहुत्वम् । सर्वस्तो-
 कास्त्रसकायिकाः । तेभ्योऽसंख्यातगुणास्तेजस्कायिकाः । तेभ्यो
 विशेषाधिकाः पृथिवीकायिकाः । तेभ्यो विशेषाधिका अप्का-
 यिकाः । तेभ्योपि विशेषाधिका वायुकायिकाः । तेभ्योनन्तगुणा
 वनस्पतिकायिकाः । ते च व्यावहारिका अव्यावहारिकाश्च ।

65 ' गोलो य असंखिज्जा असंखणिगोअ गोलओ भणिओ ।

इक्किक्कम्मि णिगोए अणन्तजीवा मुणेअच्चा ॥

सिञ्झंति जत्थिया खल्ल इह संववहारजीवरासिओ ।

एंति अणाइवणस्सइ रासिओ तत्थिया तम्मि ॥

इति वचनात् । यावन्तश्च यतो मुक्तिं गच्छन्ति जीवास्ताव
 70 न्तोऽनादिनिगोदवनस्पतिराशेस्तत्रागच्छन्ति । न च तावता तस्य
 काचित्परिहाणिः । निगोदजीवानन्त्यस्याक्षयत्वात् । निगोदस्वरूपं च
 समयसागरादवगन्तव्यम् । अनाद्यनन्तेपि काले ये केचिन्निवृत्ता

निर्वान्ति निर्वस्यन्ति च ते निगोदानामनन्तभागेपि न वर्तन्ते
 नावर्तिषत न वत्स्यन्ति । ततश्च कथं मुक्तानां भवागमनप्रसङ्गः
 75 कथं च संसारस्य रिक्तताप्रसक्तिरिति । अभिप्रेतं चैतदन्ययुध्या-
 नामपि । यथा चोक्तं वार्तिककारेण ।

अत एव विशुध्यत्सु मुच्यमानेषु संततम् ।

ब्रह्माण्डलोकजीवानामनन्तत्वादशून्यता ॥

अन्त्यन्यूनातिरिक्तत्वैर्युज्यते परिमाणवत् ।

80 वस्तुन्यपरिमेये तु नूनं तेषामसंभवः ॥

इति काव्यार्थः ॥

अधुना परदर्शनानां परस्परविरुद्धार्थसमर्थकतया मत्सरित्वं
 प्रकाशयन् सर्वज्ञोपज्ञसिद्धान्तस्यान्योन्यानुगतसर्वनयमयतया मा-
 त्सर्याभावमाविर्भावयति ।

अन्योन्यपक्षप्रतिपक्षभावा-

द्यथा परे मत्सरिणः प्रवादाः ।

नयानशेषानविशेषमिच्छन्

न पक्षपाती समयस्तथा ते ॥ ३० ॥

प्रकर्षेणोद्यते प्रतिपाद्यते स्वाभ्युपगतोर्थो यैरिति प्रवादाः ।
 85 यथा येन प्रकारेण । परे भवच्छासनादन्ये । प्रवादा दर्शनानि ।
 मत्सरिणः अतिशयाने मत्वर्यीयविधानात् सातिशयासहनता-
 शालिनः क्रोधकषायकलुषितान्तकरणाः सन्तः पक्षपातिन इतरपक्ष-
 तिरस्कारेण स्वकक्षीकृतपक्षव्यवस्थापनप्रवणा वर्तन्ते । कस्माद्
 हेतोर्मत्सरिण इत्याह । अन्योन्यपक्षप्रतिपक्षभावात् । पच्यते
 10 व्यक्तीक्रियते साध्यधर्मवैशिष्ट्येन हेत्वादिभिरिति पक्षः । कक्षी-
 कृतधर्मप्रतिष्ठापनाय साधनोपन्यासः । तस्य प्रतिकूलः पक्षः प्रति-

पक्षः । पक्षस्य प्रतिपक्षो विरोधी पक्षः प्रतिपक्षः । तस्य भावः पक्ष-
 प्रतिपक्षभावः । अन्योन्यं परस्परं यः पक्षप्रतिपक्षभावः पक्षप्रतिपक्षत्व-
 मन्योन्यपक्षप्रतिपक्षभावः तस्मात् । तथाहि । य एव मीमांसकानां
 15 नित्यः शब्द इति पक्षः स एव सौगतानां प्रतिपक्षः । तन्मते शब्द-
 स्यान्नित्यत्वात् । य एव सौगतानामनित्यः शब्द इति पक्षः स
 एव मीमांसकानां प्रतिपक्षः । एवं सर्वप्रयोगेषु योज्यम् । तथा
 तेन प्रकारेण । ते तव । सम्यगेति गच्छति शब्दोर्थमनेनेति पुत्राग्नि-
 घः समयः संकेतः । यद्वा सम्यग् अवैपरीत्येन ईयन्ते ज्ञायन्ते
 20 जीवा जीवादयोर्या अनेन इति समयः सिद्धान्तः । अथवा सम्य-
 गयन्ते गच्छन्ति जीवादयः पदार्थाः स्वस्मिन् रूपे प्रतिष्ठां
 प्राप्नुवन्त्यस्मिन्निति समय आगमः । न पक्षपाती नैकपक्षानुरागी ।
 पक्षपातित्वस्य हि कारणं मत्सरित्वं परमवादेशूक्तम् । त्वत्सम-
 यस्य च मत्सरित्वाभावात् पक्षपातित्वम् । पक्षपातित्वं हि मत्स-
 25 रित्वेन व्याप्तं व्यापकं च निवर्तमानं व्याप्यमपि निवर्तयतीति
 मत्सरित्वे निवर्तमाने पक्षपातित्वमपि निवर्तत इति भावः ।
 तव समय इति वाच्यवाचकभावलक्षणे संवन्धे षष्ठी । सूत्रापेक्षया
 गणधरकर्तृकत्वेपि समयस्यार्थापेक्षया भगवत्कर्तृकत्वाद्वाच्य-
 वाचकभावो न विरुध्यते । अतः भासइ अरहा सुचं गन्थति गणहरा
 30 णिउणं इति वचनात् । अथवा उत्पादव्ययध्रौव्यप्रपञ्चः समयः ।
 तेषां च भगवता साक्षान्मातृकापदरूपतयाभिधानात् । तथा
 चार्षम् । उष्णेइवा विगमेइवा ध्रुवेइवा इत्यदाषः ॥ मत्सरि-
 त्वाभावमेव विशेषणद्वारेण समर्थयति । नयानशेषानविशेष-
 मिच्छन् इति । अशेषान् समस्तान्नयाभैगमादीनविशेषं निर्वि-
 35 शेषं यथा भवत्येवम् इच्छन् आकाङ्क्षन् । सर्वनयात्मकत्वाद्नेकान्त-
 वादस्य । यथा विशकलितानां मुक्तामणीनामेकसूत्रानुस्यूतानां

हारव्यपदेश एवं पृथगभिसन्धीनां नयानां स्याद्वादलक्षणैकसूत्र-
 प्रोतानां श्रुतारूपप्रमाणव्यपदेश इति । ननु प्रत्येकं नयानां विरु-
 द्धत्वे कथं समुदितानां निर्विरोधिता । उच्यते । यथा हि समी-
 40 चीनं मध्यस्थं न्यायनिर्णेतारमासाद्य परस्परं विवदमाना अपि
 वादिनो विवादाद्विरमन्ति एवं नया अन्योन्यं वैरायमाणा अपि
 सर्वज्ञशासनमुपेत्य स्याच्छब्दप्रयोगोपशमितविप्रतिपत्तयः सन्तः
 परस्परमत्यन्तं सुहृद्भूयावतिष्ठन्ते । एवं च सर्वनयात्मकत्वे भग-
 वत्समयस्य सर्वदर्शनमयत्वमविरुद्धमेव । नयरूपत्वाद्वर्शनानाम् ।
 45 न च वाच्यं तर्हि भगवत्समयस्तेषु कथं नोपलभ्यत इति । समु-
 द्रस्य सर्वसरिन्मयत्वेऽपि विभक्तासु तास्वनुपलम्भात् । तथा च
 वक्तृवचनयोरैक्यमध्यवस्य श्रीसिद्धसेनदिवाकरपादाः ।

उदधाविव सर्वसिन्धवः

समुदीर्णास्त्वयि नाथ दृष्टयः ।

50

न च तासु भवान्मदृश्यते

प्रविभक्तासु सरित्स्विबोदधिः ॥

अन्ये त्वेवं व्याचक्षते । यथान्योन्यपक्षप्रतिपक्षभावात्परे
 प्रवादा मत्सरिणस्तथा तव समयः सर्वनयान्मध्यस्थतयाङ्गी-
 कुर्वाणो न मत्सरी । यतः कथंभूतः । पक्षपाती पक्षमेकपक्षाभि-
 55 निवेशं पातयति तिरस्करोतीति पक्षपाती । रागस्य जीवनाशं
 नष्टत्वात् । अत्र च व्याख्याने मत्सरीति विधेयपदं पूर्वस्मिन्
 पक्षपातीति विशेषः । अत्र च क्लिष्टाक्लिष्टव्याख्यानविवेको विव-
 किभिः स्वयं कार्यः । इति काव्यार्थः ॥

इत्थंकारं कतिपयपदार्थविवेचनद्वारेण स्वामिनो यथार्थवादाख्य-
 ग्रन्थप्रभिष्टुत्यं समग्रवचनाविशयव्यावर्णने स्वस्यासामर्थ्यं दृष्टा-

न्तपूर्वकमुपदर्शयन् औद्धत्यपरिहाराय भङ्गचन्तरतिरोहितं स्वाभिधानं च प्रकाशयन् निगमनमाह—

वाग्वैभवं ते निखिलं विवेक्तु-

माशसमहे चेन्महनीयमुख्य ।

लङ्घेन्म जङ्घालतया समुद्रं

वहेम चन्द्रद्युतिपानतृष्णाम् ॥ ३१ ॥

- ४ विभव एव वैभवम् । प्रज्ञादित्वात्स्वार्थेऽण् । विभोर्भावः कर्म चेति वा वैभवम् । वाचां वैभवं वाग्वैभवं वचनसंपत्त्यर्कम् । विभोर्भाव इति पक्षे तु सर्वनयव्यापकत्वम् । विश्वशब्दस्य व्यापकपर्यायतया रूढत्वात् । ते तव संबन्धिनं निखिलं कृत्स्नं विवेक्तुं विचारयितुं चेत् यदि वयमाशास्महे इच्छामः । हे महनीय-
- १० मुख्य महनीयाः पूज्याः पञ्च परमेष्ठिनस्तेषु मुख्यः प्रधानभूतः आद्यत्वात् तस्य संबोधनम् । ननु सिद्धेभ्यो हीनगुणत्वादहंतां कश्च वागतिशयशालिनामपि तेषां मुख्यत्वम् । न च हीनगुणत्वमसिद्धम् । प्रव्रज्यावसरे सिद्धेभ्यस्तेषां नमस्कारकरणश्रवणात् । काञ्चन नमुक्कारं सिद्धाणामभिग्राहंतु सो गिण्हे इति श्रुतकेव-
- १६ लिख्यत्वात् । मैवम् । अर्हदुपदेशेनैव सिद्धानामपि परिज्ञानात् । तथा चार्षम् । अरहन्तुवपसेण सिद्धा णज्झांति तेण अरिहाई इति । ततः सिद्धं भगवत् एव मुख्यत्वम् । यदि तव वाग्वैभवं निखिलं विवेक्तुमाशास्महे ततः किमित्याह । लङ्घेन्म इत्यादि । तदा इत्यध्याहार्यम् । तदा जङ्घालतया जाद्विकतया वेगव-
- २० तया समुद्रं लङ्घेन्म किल समुद्रमिव अतिक्रमामः । तथा वहेम धारयेम । चन्द्रद्युतीनां चन्द्रमरीचीनां पानं चन्द्रद्युतिपानम् । तत्र तृष्णा तर्षोभिलाष इति यावत् चन्द्रद्युतिपानतृष्णा ताम् ।

उभयत्रापि संभावने सप्तमी । यथा कश्चिच्चरणचङ्क्रमणवेग-
वत्तया यानपात्राद्यन्तरेणापि समुद्रं लङ्घितुमीहते यथा च
25 कश्चिच्चन्द्रमरीचीरमृतमयीः श्रुत्वा चुलुकादिना पातुमिच्छति न
चैतद्वयमपि शक्यसाधनम् तथा न्यक्षेण भवदीयवाग्वैभववर्ण-
नाकाङ्क्षापि अशक्यारम्भमवृत्तितुल्या । आस्तां तावचावकीन-
वचनविभवानां सामस्त्येन विवेचनविधानं तद्विषयाकाङ्क्षापि
महत्साहसमिति भावार्थः । अथवा छाधि शोषणे इति धातोर्लङ्हेभ
30 शोषयेम समुद्रं जङ्घालतया अतिरहंसा । अतिक्रमणार्थलङ्हेस्तु
प्रयोगे दुर्लभं परस्मैपदमनित्यं चात्मनेपदमिति । अत्र च
औद्धत्यपरिहारेधिकृतोपि यदाशास्महे इत्यात्मनि बहुवचनमाचार्यः
प्रयुक्तवांस्तदिति सूचयति यद्विद्यन्ते जगति माहशा मन्दमेषो
भूयांसः स्तोतारः इति बहुवचनमात्रेण न खल्वहङ्कारः स्तोतरि
85 प्रभौ शङ्कनीयः प्रत्युत निरभिमानताप्रासादोपरि पताकारोप
एवावधारणीयः । इति कान्यार्थः ॥

एषु एकत्रिंशतिवृत्तेषु उपजातिच्छन्दः ॥

एवं विप्रतारकैः परतीर्थिकैर्व्यामोहमये तमसि निमज्जितस्य
जगतोभ्युद्धरणेऽव्यभिचारिवचनतासाध्येनान्ययोगव्यवच्छेदेन भ-
गवत् एव सामर्थ्यं दर्शयन् तदुपास्तिविन्यस्तमानसानां पुरु-
षाणामौचितीचतुरतां प्रतिपादयति ।

इदं तत्त्वातत्त्वव्यतिकरकरालेन्धतमसे

जगन्मायाकारैरिव हतपरैर्हा विनिहतम् ।

तदुद्धर्तुं शक्तो नियतमविसंवादिवचन-

स्त्वमेवातस्त्रातस्त्वयि कृतसपर्याः कृतधियः॥ ३२॥

- ४ इदं मृत्युक्षोपलभ्यमानं जगत् विश्वम् उपचाराज्जगद्वर्ती जनः ।
 हतपरैः हता अधमा ये परे तीर्थान्तरीया हतपरे तैः । मायाकारैः
 इन्द्रजालिकैरिव शाम्बरीयप्रयोगानिपुणैरिवेति यावत् । अन्ध-
 तमसे निविडान्धकारे । हा इति खेदे । विनिहतं विशेषेण निहितं
 स्थापितं पातितामित्यर्थः । अन्धं करोतीत्यन्धयति अन्धयती-
 10 त्यन्धं तच्च तत्तमश्चेत्यन्धतमसम् समबान्धात्तमसः इत्यत्पत्ययः
 तस्मिन्नन्धतमसे । कथंभूतेन्धतमसे इति द्रव्यान्धकारव्यवच्छे-
 दार्थमाह । तच्चातत्त्वव्यतिकरकराले । तत्त्वं चातत्त्वं च तच्चा-
 तत्त्वे तयोर्व्यतिकरो व्यतिकीर्णता व्यामिश्रता स्वभावविनि-
 मयस्तच्चातत्त्वव्यतिकरः तेन कराले भयङ्करे । यत्रान्धतमसे
 15 तत्त्वे अतच्चाभिनिवेशोऽतत्त्वे च तच्चाभिनिवेश इत्येवंरूपो व्यति-
 करः संजायत इत्यर्थः । अनेन च विशेषणेन परमार्थतो
 मिथ्यात्वमोहनीयमेवान्धतमसम् । तस्यैवेदंशुलक्षणत्वात् । तथा च
 ग्रन्थान्तरे मस्तुतस्तुतिकारपादाः ।

अदेवे देवबुद्धिर्या गुरुधीरगुरौ च या ।

- 20 अधर्मे धर्मेबुद्धिश्च मिथ्यात्वं तद्विपर्ययात् ॥
 ततोऽयमर्थः । यथा किल ऐन्द्रजालिकास्तथाविधमुशिमितपर-
 व्यामोहनकलापपञ्चास्तथाविधमौषधीमन्त्रहस्तलाघवादिप्रायं किं-
 चित्प्रयुज्य परिषज्जनं मायामये तमसि मज्जयन्ति तथा परती-
 र्थिकैरपि तादृक्प्रकारदुरधीतकुतर्कयुक्तीरुपदर्श्य जगदिदं व्यामो-
 25 हमहान्धकारे निक्षिप्तमिति । तज्जगदुद्धर्तुं मोहमहान्धकारोपप्ल-
 वात् कष्टं नियतं निश्चितं त्वमेव नान्यः शक्तः समर्थः । किम-
 र्थमिदमेकस्यैवं भगवतः सामर्थ्यमुपवर्णयत इति विशेषणद्वारेण
 कारणमाह । अविसंवादिवचनः । कश्च्छेदतापलक्षणपरीक्षात्रय-
 विशुद्धत्वेन फलप्राप्तौ न विसंवदतीत्येवंशीलमविसंवादि । तथा-
 30 भूतं वचनमुपदेशो यस्यासावविसंवादिवचनः । अव्यभिचारि-
 २३ [व्याख्या]

वागित्यर्थः । यथा च पारमेश्वरी वाग् न विसंवादमासादयति तथा
तत्र तत्र स्याद्वादसाधने दर्शितम् । कपादिस्वरूपं चेत्यमाचक्षते
भावचनिकाः ॥

पाणवद्वाङ्माणं पावद्वाणाण जो उ पडिसेहो ।
35 झाणज्झयणार्हणं जो य विही एस धम्मकसो ॥
वज्झाणुद्वाणेणं जेण ण वाहिज्जए तयं णियमा ।
संभवइ य परिमुद्धं सो पुण धम्मम्मि छेउत्ति ॥
जीवाइभाववाओ वंधाइपसाहगो इहं तावो ।
एएहिं परिमुद्धो धम्मो धम्मत्तणमुवेइ ॥

40 तीर्थान्तरीयास्ता हि न प्रकृतपरीक्षात्रयविशुद्धवादिन इति ते
महामोहान्धतमस एव जगत्पातयितुं समर्था न पुनस्तदुद्धर्तुम् ।
अतः कारणात् । कृतः कारणात् । कुमतध्वान्तार्णवान्तःपतितभु-
वनाभ्युद्धारणासाधारणसामर्थ्यलक्षणात् । हे त्रातः त्रिभुवनपरि-
त्राणमवीण । त्वयि काक्वावधारणस्य गम्यमानत्वात् त्वय्येव
45 विषये न देवान्तरे । कृतधियः । करोतिरत्र परिकर्मणि वर्तते
यथा हस्तौ कुरु पादौ कुरु इति । कृता परिकर्मिता तत्त्वोपदेश-
पेशलतत्तच्छास्त्राभ्यासप्रकर्षेण संस्कृता धीर्बुद्धिर्येषां ते कृतधियः
चिद्रूपाः पुरुषाः । कृतसपर्याः । प्रादिकं विनाप्यादिकर्मणो
गम्यमानत्वात् । कृता कर्तुमारब्धा सपर्या सेवाविधिर्यैस्ते कृत-
50 सपर्याः । आराध्यानंतरपरित्यागेन त्वय्येव सेवाहेवाकितां परि-
शीलयन्ति । इति शिखरिणीच्छन्दोलङ्कृतकाव्यार्थः ॥

समाप्ता चेयमन्ययोगव्यवच्छेदद्वान्निशिकास्तवनटीका ॥

- येषामुज्ज्वलहेतुहेतिरुचिरः प्रामाणिकाध्वस्पृशां
 हेमाचार्यसमुद्भवस्तवनभूरर्थः समर्थः सखा ।
 55 तेषां दुर्नयदस्युसंभवभयास्पृष्टात्मनां संभव-
 त्यायासेन विना जिनागमपुरमाप्तिः शिवश्रीप्रदा ॥ १ ॥
 चातुर्वैद्यमहोदधेर्भगवतः श्रीहेमसूरेर्गिरां
 गम्भीरार्थविलोकनं यदभवद्दृष्टिः प्रकृष्टा मम ।
 द्राघीयः समयादराग्रहपराभूतप्रभूतावर्मं
 60 तन्नूनं गुरुपादरेणुकणिकासिद्धाञ्जनस्योर्जितम् ॥ २ ॥
 अन्यान्यशास्त्रतरुसंगतचित्तहारि-
 पुष्पोपमेयकतिचिन्निचितप्रमेयैः ।
 द्वन्द्वां मयान्तिमजिनस्तुतिवृत्तिमेनां
 मालामिवामलहृदो हृदये बहन्तु ॥ ३ ॥
 65 प्रमाणसिद्धान्तविरुद्धमत्र
 यत्किञ्चिदुक्तं मतिमान्धदोषात् ।
 मात्सर्यमुत्सार्य तदार्यचित्ताः
 प्रसादमाधाय विशोधयन्तु ॥ ४ ॥
 उर्व्यामेष सुधाभुजां गुरुरिति त्रैलोक्यविस्तारिणो
 70 यत्रेयं प्रतिभाभरादनुमितिर्निर्दम्भमुज्जृम्भते ।
 किं चामी विबुधाः सुषेति वचनोद्धारं यदीयं मुदा
 शंसन्तः प्रथयन्ति तामतितमां संवादमेदस्विनीम् ॥ ५ ॥
 नागेन्द्रगच्छगोविन्दवक्षोलङ्कारकौस्तुभाः ।
 ते विश्ववन्द्या नन्द्यासुरदयप्रभसूरयः ॥ ६ ॥ युग्मम् ॥
 75 श्रीमल्लिषेणसूरिभिरकारि तत्पदगगनदिनमणिभिः ।
 वृत्तिरियं मजुरविमितशकाब्दे दीपमहसि शनौ ॥ ७ ॥

- श्रीजिनप्रभसूरीणां साहाय्योद्भिन्नसौरभा ।
 श्रुताबुत्तंसतु सतां वृत्तिः स्याद्वादमञ्जरी ॥ ८ ॥
 बिभ्राणे कलिनिर्जर्याज्जिनतुलां श्रीहेमचन्द्रप्रभौ
 80 तद्दृग्धस्तुतिवृत्तिनिर्मितिमिषाद्भक्तिर्मया विस्तृता ।
 निर्णेतुं गुणदूषणे निजगिरां तन्नार्थये सज्जना-
 स्तस्यास्तत्त्वमकृत्रिमं बहुमतिः सास्त्यत्र सम्यग् यतः ॥ ९ ॥

इति श्रीटीकाकारस्य प्रशस्तिः समाप्ता ॥

NOTES.

[P. 1.

The Maṅgalācarana (Page 1)

The *Syādvādamānjari* opens with a *maṅgalācarana* in four verses. The Jains, like the Brāhmanas, believe in the efficacy of prayer to Higher Powers for successful execution of literary undertakings. cf. “‘क्षेयांसि बहुविधानि भवन्ति महतामपि । अभयसि प्रवृत्तानां कापि यान्ति विनायका ॥’ तस्मादशेषप्रत्युद्गोप-
क्षमनाय मङ्गलमभिषेयम् । । सर्वमेव वा ज्ञात्वा मङ्गलं ज्ञानरूपत्वाद् ! ।
मङ्गलशब्दनिर्द्वन्द्वं च मां गालयत्यपनयति भवादिति मङ्गलम् । मा चूदलो विप्रो
गालो वा नाशः शाश्वत्येति मङ्गलम् ॥” —S’ilāṅkācārya’s Commentary
on the *Acārāṅga Sūtras*.

Much intellectual energy has been spent in Brāhmanical books of Logic (*Mīmāṃsā* and *Nyāya*) on demonstrating the necessity of *maṅgalācarana* and on determining the manner in which it acts towards fulfilling its purpose. The duty of performing a *maṅgalācarana* is based upon *s’vātācāra* (practice of the good and respectable) which itself presupposes, say the Brāhmanas, a vedic commandment. As regards its *modus operandi*, while some hold that it brings an undertaking to a successful completion, removing obstacles if any (*समाप्ति* or *निर्विघ्नसमाप्ति*), others think that its function is simply to counteract the bad luck which causes obstacles (*विघ्नध्वंस*), the completion itself depending upon other natural or supernatural causes. Then, again, while some connect the *maṅgala* with the completion (*समाप्ति*) through the removal of obstacles (*विघ्नध्वंसस्तु मङ्गलस्य द्वारम्*), others believe that a kind of religious merit (*अपूर्व*) is created by the *maṅgala*, which removes the obstacles and produces the completion (*अपूर्वद्वारेव मङ्गलस्य समाप्तिहेतुता*). The scholiasts were not unaware of such incomplete works in Indian literature as Bāṇa’s *Kādambari* despite a *maṅgalācarana*, and complete works even without a *maṅgalācarana*. Consequently, they have endeavoured to explain the breach in the causal law by

the hypothesis of mangalâcarana done in a previous life (जन्मान्तरीय मङ्गल), and also of comparative quantities and qualities of the mangalâcarana and the evil karma. ("समाप्त्यभावश्च क्वचित् प्राचीनविघ्नभूयस्त्वात् क्वचिन्मङ्गलानन्तरोत्पन्नविघ्नात् क्वचिद्वोकावगतकारणभावात्" "अन्ये तु मङ्गलं प्रधानम् अदृष्टद्वारा भारव्यकर्म-समाप्तिं फलम्...क्वचित् फलाभाव-कर्मादिवैकल्यात् कारीरीवत्" Tattva-Oi.) Yet, the trend of their belief in the efficacy of mangalâcarana would seem to be in the direction of rationalism. For the whole subject, see mangalavâda in Tatt.-Oi. N. Kaustubha. N. Man-jari, Muktvâli, and its commentaries. ["ननु न मङ्गलं विघ्नध्वंसं प्रति न च समाप्तिं प्रति कारणं विनापि मङ्गलं नास्तिकादीनां ग्रन्थे निर्विघ्नसमाप्तिदर्शनात् इति चेन्न अविगीतशिष्टाचारविषयत्वेन मङ्गलस्य सफलत्वे सिद्धे तत्र फलजिज्ञासायां संभवति दृष्टफलकत्वे अदृष्टफलकल्पनाया अन्याप्यत्वात् उपस्थितत्वाच्च समाप्तिरेव फलं कल्प्यते । इत्थं च यत्र मङ्गलं न दृश्यते तत्र जन्मान्तरीयं तत्फलप्लवते यत्र च सत्यपि मङ्गले समाप्तिर्न दृश्यते तत्र बलवत्तरो विघ्नो विघ्नप्राप्त्यर्थं वा बोध्यम्... विघ्नध्वंसस्तु मङ्गलस्य द्वारमित्याहुः प्राञ्चः । नभ्यास्तु मङ्गलस्य विघ्नध्वंस एव फलं समाप्तिस्तु बुद्धिमतिभारिकारणकलापात् ।...नास्तिकादीनां ग्रन्थेषु जन्मान्तरीयमङ्गलजन्यदुरितध्वंसः स्वतःसिद्धविघ्नात्यन्ताभावो नास्तीति न व्यभिचार इत्याहुः ॥ शुक्ल०]

The religious belief in the necessity of propitiating gods before commencing any serious piece of work—even the day's routine—is natural, and so we find that in the vedic ritual, the main sacrifice was often preceded by a small introductory offering made to the gods (cf. "आग्रावैष्णवमेकादशकपाठं चर्तुं निर्वपेद्दर्शपूर्णमासावारिप्तमानः.") Similarly, as recorded in the Bharata-Nāṭyaśāstra, a tediously long religious ceremony was performed on the stage, before commencing a dramatic representation. The ceremony which was originally mixed doing (कायिक) and speaking (वाचिक) came, in course of time, to be cut down to the latter; thus, the recitation of Nāṇḍi remained the sole survivor of the old elaborate ceremonies of the Pūrva-ranga. Thus, the mangalâcarana in all literary works is mostly verbal.

"स्तुतिनमस्कारादिषु मङ्गलव्यवहारः शिष्टानाम्...अत एव दुरितनाशकमपि यज्ञास्नानादि न मङ्गलम्" Tatt.-Oi. Such a mangalâcarana generally

takes one of the three following forms: (i) आशीः Benediction or Prayer, (ii) नमस्क्रिया Salutation, and (iii) वस्तुनिर्देश Description, the last being supposed to be accomplished even by a bare reference to the name of a god, or the use of a word which means 'a god' as, for example, the word देवता in 'अस्त्युत्तरस्यां दिशि देवतात्मा हिमालयो नाम नगाधिराजः,' the first line of Kālidāsa's Kumārasambhava.

The old practice was probably the performance of mangalācarana *outside the work* in the shape of the recitation of vedic mantras, of the syllable Om, or of the names of ācāryas and gurus (*vide infra*), and hence its apparent absence from early works. But the duty of performing a mangalācarana is so liberally construed by the later scholiasts, that it is supposed to have been sufficiently discharged by the use of a word like अय—which is said to be auspicious, but which really means nothing more than 'now'—at the commencement of a work *e. g.* 'अपातो घर्मं व्याख्यास्यामः,' 'अपातो ब्रह्मजिज्ञासा' [“अयशब्दो बिघ्ननिवर्तकत्वान्मङ्गलमेव । ओङ्कारवायशब्दश्च ह्यवेतौ ब्रह्मणः पुरा । कण्ठं निस्त्वा विनिर्यातौ तेन साङ्गठिकानुमौ-इति स्मृतेः”—*Tatt.-Cl.*]

Some manuscripts of the *Syādvādamānjari* open with नमः सर्वज्ञाय—the usual mangalācarana of namaskāra to be found in Jaina and Bauddha works, the 'सर्वज्ञ' being, of course the Perfect Man, i. e., the Jina or the Buddha. This may be part of the author's maṅgala, or it may be the copyist's.

St. 1. (Page 1 ll. 1-4)

ज्ञानमनन्तवस्तुविषयम्—knowledge of innumerable things, substances and modes, rather than of one endless Reality of the Vedāntins; for, the Jaina is a pluralist. This ज्ञान is technically known as 'केवलज्ञान' (see below). यः पूज्यते देवतैर्मित्यम्—man, in his spiritual perfection, is higher than gods—a doctrine contributed to the history of world's religious thought by Jainism, Buddhism, and Vaisṇavism. दुर्नय—false doctrines or systems. कोलाहल—the jargon

arising from their mutual contradictions. रागद्वेषमुखाद्विषां परिषद्—the crowd of enemies consisting of or full of passions such as राग and द्वेष. Here रागद्वेषमुखाः द्विषाः may mean: (i) enemies beginning with राग and द्वेष i. e. all the passions; or (ii) enemies whose mouths are full of राग and द्वेष: i. e. the heretical schools. (cf. *infra*). वीरविश्व—The Lord Mahāvira. For the name see Kalpa-sūtra, 108: “परीसहोव संग्गार्णं खंतिलमे पढिमाणं पाए धीयं अरहं रसहे दविए वीरिअसंपने देवेहि से नामं कयं समणे भगवं महावीरे”—“because he stands fast in the midst of dangers and fears, patiently bears hardships and calamities, adheres to the chosen rules of penance, is wise, indifferent to pleasure and pain, rich in control, and gifted with fortitude, the name Venerable Ascetic Mahāvira has been given him by the gods.” [Tr. S. B. E.]; also vide Hemacandra’s note on Haribhadra’s आवश्यकवृत्तिः “वीरं विदारयत्यष्टप्रकारं कर्म विराजते वा सवाग्वाभ्यन्तरेण तपसा सूर वीर विक्रान्तौ इत्यस्य वा वीरयति कर्मभाज्जन्मति विक्रमते इति वीर । तदुक्तम्—विदारयति यत्कर्म तपसा च विराजते । तपोवीर्येण युक्तश्च सत्माहीर इति स्मृतः ॥”

St. 2. (Page 1 ll. 5-8)

नि सीममतिमैकजीवितधरो or °धरो—whose very life or being consists of an unbounded play of genius. प्रतिभा—intuition or quick perception. It goes with हेमचन्द्रः or सरस्वतीसुरगुरु (Sarasvatī and Brhaspati) according as we read धरो (र.) or °धरो. निःशेषभूमिस्पृशां पुण्यौघेन—Owing to the mass of punya of all those who are born on this earth, the mortals; that is to say, it is our good fortune that a Hemacandra was born in this world. The variant °स्पृशा पुण्यौघेन would give the sense—By the mass of punya which in its magnitude covers the whole earth. सरस्वतीसुरगुरु स्वाङ्गैकरूपौ दधत्—Hemacandra representing in his person both Sarasvatī and Brhaspati—the former the goddess of learning, and the latter the teacher of gods. स्वाङ्गैकरूपे (v.l.)—loc. sing. or acc. dual in apposition to सरस्वतीसुरगुरु. The former appears to be preferable. यः स्याद्वाद्मसायनिजवपुर्दृष्टान्ततः who, in virtue of his being both सरस्वती and सुरगुरु, may be said to have demonstrated the Syādvāda doctrine of Many-in-One or

One-in-Many by his own personal example. सद्बुध्यन्मुनिविं
...चन्द्रः—The sea is roused into activity by the moon (चन्द्र);
so is good thought by हेमचन्द्र. आसस्तुते—of the Drātrimsikā
which is a panegyric of Mahāvira—the आस. आस—originally
a kinsman (cf. 'य आपिर्मित्यो वरुणः प्रियःसन्' Rg. S.) or a friend;
and, hence, he who declares the Truth—'आसस्तु यथार्थवक्ता.' or
is competent to declare the Truth. 'तत्त्वदर्शनकारण्यकरणपाटवानिस्-
त्वन्य आसिस्तथा सह वर्तत इत्यासः'—Vācaspatimis'ra's योग भा. टी.

St 4. (Page 1 ll. 13-16)

विद्वर्ति—the present work of Mallisena—that is the
Śyādvādamānjari. प्रसिध्यति—proves successful. आरम्भसंभावना—
undertaking of the work, or the work which is respectfully
undertaken (= संभावितः आरम्भः) यदा विस्मृतम्—an instance
of आलोपादकार—cf. 'निवेद्यो बहुमिष्टस्य यो विशेषाभिधिरस्य ।
वक्ष्यमाणोक्तविषयः स आलोपो दिवा मत्तः' K. Pr.

From the original stock of the Indian Religion, Jainism
and Buddhism branched off as separate religions many years
after the time of the great reformers Mahāvira and Gautama
Buddha; and even when eventually Brahmanism, Jainism and
Buddhism stood out as rival religions in the country, they
influenced each other much more profoundly than their follow-
ers cared to admit. Owing to their common origin, they
possess mainly the same religious traditions including the
Pantheon. The prayer to मारुती here is an instance to the
point. The prayer, however, is withdrawn ('यदा विस्मृतम्')
in favour of the author's Jaina master—Udayaprabha—as
quickly as the reverence which the Jainas at one time paid to
the ancient Indian religion. सारस्वतः शास्त्रतो मन्त्रः—The eternal
mystic formula of Sarasvatī; here, the name of the author's
guru—उदयप्रभ—which is to take the place of the formula.
उदयप्रभ wrote आरम्भसिद्धि, धर्माश्चर्य महाकाव्य and उपदेशमाताकारिका-
कृति, etc.

Page 2.

L. 17 इक्ष्मारु—The wheel of Time with its spokes (Sk. मरु,
Guj. मारु) is divided by the Jainas into two parts—अवसरिणी

and उत्सर्पिणी—i. e. the half with the *downward* move, and that with the *upward* move. The former is subdivided into six अरस i. e. spokes, sectors, or arcs in the descending order of happiness: 1. सुषम-सुषमा (the period of extreme happiness,) 2 सुषमा (the period of happiness), 3 सुषम-दुःषमा (the period of mixed happiness and misery, the former preponderating), 4 दुःषमसुषमा (the period of mixed misery and happiness, the former preponderating), 5 दुःषमा (the period of misery) and 6 दुःषमदुःषमा (the period of extreme misery). The first Tirthankara—Rābhadeva—was born during the 3rd and the remaining twenty-three during the 4th period. Ours is the 5th. The same divisions in the reverse order belong to the other half, viz., उत्सर्पिणी. For a detailed account of their characteristics see Mrs. Stevenson's "The Heart of Jainism" pp. 272-278. "The main features of the chronological system of the Gainas equally differ from those of the Buddhists as from those of the Brāhmanas. For it is impossible to derive the Utsarpiṇī and Avasarpiṇī eras, with their six Aras, from the Buddhistical four great and eighty smaller Kalpas, which are as it were the acts and scenes in the drama of the successive creations and dissolutions of the universe, nor from the Yugas and Kalpas of the Brāhmanas. I am of opinion that the Buddhists have improved on the Brahmanic system of the Yugas, while the Gainas inverted their Utsarpiṇī and Avasarpiṇī eras after the model of the day and night of Brahmā."—Jacobi, S. B. E. *Gaina Sūtras*, Pt. I p. xxii.

“स च कालो द्विविधः । उत्सर्पिणी अवसर्पिणी चेति । तद्वेदाः प्रत्येकं पद । अन्यथेति चेत् । अत्र भवादिमिहत्सर्पणशीला उत्सर्पिणी । तत्रैवावसर्पणशीला अवसर्पिणी । तत्रावसर्पिणी षड्विधा । सुषमसुषमा, सुषमा, सुषमदुषमा, दुषमसुषमा, दुषमा अतिदुषमा । उत्सर्पिण्यापि अतिदुषमाया सुषमसुषमान्ता षड्विधैव भवति ।”—Āv. Tika.

“द्वादशारं कालचक्रं हेतुः कालव्यवस्थिते । कालो द्विविधोऽवसर्पिण्युत्सर्पिणी विभेदतः । अत्र षडवसर्पिण्यामेकान्तसुखमादयः । तत्रैकान्ताः सुखमार-वतस-कोटिकोटयः । सागराणां सुषमा तु तिस्रस्तत्कोटिकोटयः । सुषमदुषमा ते द्वे दुःखमसु-

यमा पुनः। सैका सहस्रैर्वर्षाणां द्विचत्वारिंशतो मिता । एकविंशतिरब्दानां सहस्राणि
 तु दुःखमा । एकान्तदुःखमापि स्यात्तावद्द्वैप्रमाणिका । अरका अवसर्पिण्यां
 य एते ससुदीरिताः । वत्सर्पिण्यां त एष स्युः प्रतिलोमक्रमेण तु । तदेवमवसर्पिण्या-
 मुत्सर्पिण्यां च मीलिताः । सागरोपमकोटीनां कोटयः सह विंशतिः ।” Hem.—
 आदीश्वरचरित Sarga II, Verses 111, etc.

1. 18 वसुधातलावतीर्णं etc.—सुधासारिणी—a canal or stream of nectar.
 A canal near Māngrol in Kāthiavād is known by the proper
 name of Sāraṇ. सुधासारिणी (s. v. l.), streaming with nectar,
 causing nectar to flow. देश्यदेशनावितान—Spreading of the
 gospel of Jainism among his pupils or those who are prepared
 or fit to hear it.

परमार्हतीकृत—For Kumārapāla's conversion to Jainism,
 and the stories of his enthusiasm for the new faith, see
 Dvyaśraya Kumārapālacarita of Hemacandra Prabandha-
 cintāmani, Pt. 17, pp. 132-133 Tawney's Edition, A. S. B.
 Rāsamālā vol I pp 182-192, & 194-197, the Bombay Gazetteer,
 Gujarat pp. 190-193. “The King and the monk [Hemācārya]
 returned to Unhulpoor. There Hemācārya instructed
 Kumāra Pāl in the purity which proceeded from the mouth of
 Jīn Dev, and caused him to become great among the followers
 of Urhant. Under the Ācārya's directions, the King forbid
 the destruction of life for a period of fourteen years in the
 eighteen countries of Goozerat, in which his order was
 obeyed.” (Rāsmālā vol I pp. 187-188) The order is known
 by the name of ‘अमारिषोषणा’ or proclamation prohibiting
 slaughter.

1. 21 चातुर्विद्य—Explained in a marginal note in some of
 the manuscripts as ‘लक्षणागमसाहित्यतर्काचातुर्विद्य’ i. e. Grammar,
 Sacred Canon (Jaina), Literature and Logic. This nearly
 accords with the four subjects in which Mukulabhāṭṭa (ix cen-
 tury A. D.), the teacher of प्रतीहारैन्दुराज (9th century) is said
 to have been versed, *viz.*, मीमांसा, व्याकरण, तर्क and साहित्य. In
 several Gujarat inscriptions, however, the word चातुर्विद्य occurs
 in the sense of the four Vedas. (see Fleet's Inscriptions)

1. 22. जगत्प्रासिद्धीसिद्धसनदिवाकर etc.—Siddhasena Divākara (for his date and other account see H.J. pp. 76-77) composed 32 sets of 32 stanzas each. Similarly Hemacandra composed two such sets called अयोगव्यवच्छेद० and अन्ययोगव्यवच्छेद—द्वाविंशिकाः, the former being a *defence* of the Jaina system, and the latter an *attack* on other systems. (cf. similarly, Pādas i and ii of the Adhyāya II of the Brahmasūtras. The words are of common occurrence in these senses and the method the common method of scholastic treatment. cf. “यथोक्तस्योभयस्य मार्गतत्वं द्रढयितुमयोगव्यावृत्ति-मन्ययोगव्यावृत्तिं च विषये...तमेवानतिक्रमं स्वपक्षसाधनवरपक्षदूषणान्यां द्रढयति”—Śāyana's com. on Aitareya Brāhmaṇa).

1. 23 (1) अयोगव्यवच्छेद lit. exclusion of non-possession, i. e. demonstration that truth does not fail to belong to the Jaina system, that it certainly belongs to it: the *constructive* or *positive* part of Hemacandra's work (स्वपक्षरक्षण). (2) अन्ययोगव्यवच्छेद—lit. exclusion of the position that truth might belong to other rival systems, i. e., demonstration that truth does *not* belong to other systems: the *destructive* or *negative* part of the undertaking (परपक्षदूषण). *Thirty-two* seems to have been a favourite number with Hemacandra. He got thirty-two Vihāras or Jaina monasteries built by Kumārapāla in expiation of the sin the latter had committed by eating a certain dish which reminded him of flesh. The reason given for the number was that man had thirty-two teeth. see Prabandha-saṁtāmanī ch. iv: “पृथ्वीपतिपूर्व-भक्षितस्यामयस्य प्रायश्चित्तं याचितवान् । द्वाविंशत्तपस्वसंख्याया द्वाविंश-द्विदशान् कारयेत् ।”

1. 26. नि.शेषदुर्वादिपर्वद० (i. e. परिषद्)—An assembly or assemblage of all the heretical i. e. non-Jaina philosophers. पर्वद—evidently a contraction of परिषद्—is as old as the Sūtras and the Smritis and even older. (cf. *supra* रागाद्वेषद्वलद्विषां च परिषद् विज्ञातं षण्णाद् येन).

Stanza I.

II. 29-30 अनन्तम्—अप्रतिपात्ति, unlimited, unfailing; विज्ञानम्—वि-
शिष्टं सर्वव्याप्यपर्यायविषयत्वेनोक्तं ज्ञानं केवलरूपम्, that extraordinary kind

of knowledge called *kevaljñāna* (see *infra*), which is superior to all other kinds of knowledge, since it visualises all *dravyas* (substances) and all *paryāyas* (attributes or modes). The following varieties of *jñāna* are enumerated in Jain works :—

(1) *मतिज्ञान* i. e. such knowledge as we ordinary human beings acquire by means of the *इन्द्रिया*s and *मनः*. It is divided into *अवग्रहः*, *ईहा*, *अवा* (i. e. *पा*)*य* and *धारणा*—which are thus explained in the *Ś. Rv.* *विषयविषयित्तं निपातसमन्तरमाद्यग्रहण-अवग्रहः । अवग्रहोत्तरेऽर्थे तद्विवेकाकाङ्क्षणमीहा । (यथा पुरुष इत्यवग्रहीति तस्य पापावयोरुपादिविवेकैराकाङ्क्षणमीहा) । विषयनिर्ज्ञानावापात्पावगमनमवायः । (भाषादिविवेकनिर्ज्ञानात्तस्य याथास्थेनावगमनमवायः दाक्षिणात्योऽर्थे युवा गौर इति वा) । निर्ज्ञातापार्थविस्तृतिर्धारणा । (भाषावयोरुपादिविवेकैरापा-स्थेन निर्णीतस्य पुरुषस्योत्तरकार्त्तं स एवायमित्यवस्तरणं यतो भवति सा धारणा)*

i. e. first a bare concept (*अवग्रहः*), next a desire for detailed knowledge (*ईहा*), then the detailed knowledge (*अवायः*), and lastly holding the knowledge as a permanent possession in the mind (*धारणा*).

(2) *श्रुतज्ञान*—or scriptural knowledge i. e. such knowledge as is acquired from scriptures proper, viz., the works of the first *ganadhara*s, known as the Twelve *Angas*, (*अङ्गप्रविष्टम्*) and the later supplements composed by their successors such as the *Uttarādhyayana*, the *Dasavaikālika* etc., together with the books of daily prayers and religious practice (*वज्रपाठम्*) of. *तत्राङ्गप्रविष्टमङ्गत्वाद्यं चेति द्विविधम् । अङ्गप्रविष्टमाचारविद्वाद्दश-मेवं बुद्धयतिशयार्दितुल्यगणधरास्तत्पुत्रपुत्र्यरचनम् (भगवदहंत्वत्वेदमवमिर्गोतवा-मङ्गार्थवियक्तसहितप्रज्ञादितान्तत्करणे बुद्धयतिशयार्दितुल्यगणधरैरनुस्यूतरचनम्, भाषाप्रविद्वाद्दशविधमङ्गप्रविष्टमित्युच्यते ।) आरासीपाचार्यकृतान्गप्रत्यासन्न-कपमङ्गपाठम् । (यद् गणधराशिल्पैः प्रशिल्यैररासीयैरभिलक्ष्युत्तरार्थतत्त्वैः काठ-शेषादलक्ष्मैषाद्युक्तानां प्राणिनामनुग्रहार्थमुपनिबद्धं संक्षिप्तान्गार्थवचनाविन्यासं वदन्मङ्गपाठम्)* T. Rv.

Of course, in the case of *Mahāvira*, the *श्रुतज्ञान* must be understood to refer to his knowledge of the older Jain scriptures. A difference between *मतिज्ञान* and *श्रुतज्ञान* is said to be this, that while the former is limited to things present, the latter extends to things past and future as well (*मतिज्ञान*

श्रुतज्ञानयो क प्रतिविशेष इति । अत्रोच्यते । उत्पन्नाविनष्टार्थमाहकं साम्प्रतकाक-
विषयं मतिज्ञानम् । श्रुतज्ञानं तु त्रिकाकविषयसुत्पन्नविनष्टाद्वयार्थमाहकम्—
(T. Bh.) In illustrating the difference thus drawn Mr. Jaini
says—"An eclipse to-day may be known by Matijñāna, but one
in the time of Alexander, or one to happen next year, can now
only be known by S'rutajñāna." All true history is thus श्रुतज्ञान,
in the same way as ऐतिह्य is included in वृत्तप्रमाण in Brahmanical
Logic This is, however, extending the scope of श्रुतज्ञान beyond
its intended limits, it being originally opposed to मतिज्ञान in
the sense of Authority or Revelation as distinguished from
Experience and Reason.

(3) अवधिज्ञान—Knowledge of the distant in time or space
(अवधि—limit or boundary.) It is innate ('अद्') in the case
of the celestial (देव) and the infernal (नारक) souls, or, acquired
by the precipitation or annihilation of karmic matter (क्षयो-
पशमनिमित्त), in the case of other souls such as men and lower
animals (मदृश्य and तिर्यग्योनि). This variety of ज्ञान is concerned
with only रूपिद्रव्य (material objects possessing रूप, रस, etc.)

(4) मनःपर्यव (१) यज्ञान—knowledge of what passes in
other minds. मनः प्रतीत्य प्रतिसन्धाय वा ज्ञानं मनः पर्यव (T. Bv.)
reaching and reading the mind. It has two varieties—अशुभमति
and विमुक्तमति i. e. simple and complex. The latter is finer
(विशुद्धतर) than the former, and, unlike it, is not exposed to
the risk of destruction (अप्रतिपाति)

(5) केवलज्ञान—pure or perfect knowledge—which is a cha-
racteristic of the soul entirely liberated from the bondage of
matter. The word is thus explained (1) वाङ्मात्रमन्तरक्रियाविशेषात् यदर्थं
केवन्ते तत्केवलम् (तपःक्रियाविशेषात् वाङ्मनसक्रियाविशेषात् वाङ्मात्रमन्तरांश
यदर्थावर्तिना केवन्ते सेवन्ते तत् केवलम्); (2) अणुत्पन्नो वाङ्महाकार्य
केवलशब्दः (केवलमत्र सूक्ष्मे देवदत्त इति । असहायं व्यञ्जनरहितं सूक्ष्मे इति
गम्यते । तथा क्षायोपशमिक्रियाणासम्पृक्तं असहाय केवलमित्यणुत्पन्नोऽयं शब्दो
इष्टव्यः) i. e. (1) that which is sought and practised, from the
root केवन्ते; or (2) pure, unmixed, free from other shades of
ज्ञान such as क्षायोपशमिक. The second is evidently a better
explanation than the first. But, in reality, the word as well

as the idea seems to be a legacy from the Sāṃkhyas and the Vedāntins, or, what is more probable, it is a common heritage of the Jainas, the Sāṃkhyas and the Vedāntins from the Upaniṣad thinkers according to whom the highest knowledge consisted in realising the purity or absoluteness of Ātmā, that is, its freedom from the bondage of anātmā or Prakṛti. For a brief account of these different kinds of jñān see Appendix III pp. 143-144 of Barnett's *Antagadadasāo*.

Mahāvīra, say the Jainas, was born with the first three kinds of jñān, *viz.*, मति, श्रुत and अवधि मनःपूर्व(वी)यज्ञान he gained immediately on entering the state of houselessness, according to Śvetāmbaras, after several months of wandering, penance and meditation, according to Digambaras. केवलज्ञान came to him, according to all authorities, at the end of his twelve years of ascetic life. (see H. J. p. 33).

Page 3.

1. 35 अत्र च श्रीवर्चमानस्वामिनो विशेषणद्वारेण etc.—The four adjectives in the Stava, *viz.*, (1) अनन्तविज्ञानम्, (2) अतीतदोषम्, (3) अवाप्यसिद्धान्तम् and (4) 'अमर्त्यपूज्यम्' connote respectively the four 'मूलातिशय' or 'fundamental excellences' of a Tīrthamkara. These are (1) ज्ञानातिशय, (2) अपायापगमातिशय, (3) वचनातिशय and (4) पूजातिशय. Their number is extended to thirty-four by some: thus we read in Kundakundacārya's Niyamasāra gāthā. षण्चाङ्गकम्बरहिया केवलजाणा य परमगुणसहिया । औचित्त-अतिसूययुक्ता अरिहंता परित्ता ह्येति ॥

1. 36 अनन्तविज्ञानम्him who possesses unbounded knowledge, pure and perfect—(केवलज्ञान). See above.

11. 37-38 अतीतदोषम्—him who has transcended the *eighteen* kinds of evil. These are enumerated as follows.—“अन्तरायदानदामवीर्यभोगोपभोगा । हासो रसपरीतीतिर्जुगुप्सा शोक एव च ॥ कामो मिथ्यात्वमज्ञानं निद्रा चाविरतिस्तथा । रागो द्वेषश्च नो दोषास्तेषामष्टादशाप्यमी” । “प्राणातिपात-सृषावाद-अदत्तादान-मैथुन-परिग्रह-क्रोध-मान-माया-लोभ-प्रेम-द्वेष-कलह-अध्याख्यान-वैयर्थ्य-परपरिवाद-रति-अरति-माया-सृषा-मिथ्यादर्शन-शब्दाकृत्यम् (अकरणीयं कर्तव्यं)”—Ś'īlīnka's Com. on आचाराङ्ग p. 79.

l. 39 अवाच्यसिद्धान्तस् eto—him who has taught the doctrine of त्यागद्वैत which successfully resists the attacks of heretical teachers.

l. 40 अमर्त्यपूज्यस्—him who has received the highest homage ('महामातिहार्यतपसा') from the chiefs of gods and demons. An account of how Indra and others waited upon Vardhamāna may be read in Kalpasūtra and Acārāṅga.

l. 43 अत्राह पर eto—The author now proceeds to consider certain possible (I do not think anyone actually raised them) objections, with a view to showing the need of each of the adjectives in the Stanza. These are :—

First, it may be objected :—अनन्तविज्ञान necessarily implies दोषात्त्वय, and so the word 'अतीतदोषस्' in the stanza is superfluous. This is answered by referring to the view of the Ājīvikas according to whom even the emancipated sages—the founders of the Law—are reborn as Saviours, when they find the Law in danger. Compare, in this connection, the distinction between Arhat and Bodhisat in Rhys David's American Lectures on Buddhism and Kern's Indian Buddhism.

The Jaina regards this as a weakness, and so deems it necessary to state explicitly that the Tīrthamkara is not only all-wise, but is also free from all evil, i. e., is liable to re-birth on no account whatsoever.

Ājīvikas were sometimes confounded with Buddhists. Compare "अपरे हि सौगतादयो मोक्षमवाप्स्यापि तीर्थनिकारादिसमवे भूयो भूयो भवमवतारन्ति । यदाहुः—ज्ञानिनो धर्मतीर्थस्य कर्तारं परमं पदम् । गत्वा गच्छन्ति भूयोऽपि अवं तीर्थनिकारतः इति । न ते परमार्थतो मोक्षगतिमाज-कर्मक्षयाभावात् । न हि तत्त्वतः कर्मक्षये पुनर्मवावतारः । यदुक्तम्—दग्धे बीजे यथा-त्यन्तं प्रादुर्भवति नादुरः कर्मबीजे तथा दग्धे न रोहति भवादुरः इति" Manibhadra's Laghuvrittī on Haribhadra's Śāst-Sam.

For Ājīvikas see Hoernle's article on the subject in the Enc. of Religion and Ethics Vol. I, Rockhill's Life of Buddha, Appendix II, and Bhandarkar's and Pathak's articles in the Indian Antiquary Vol. XL (1912).

The founder of this community according to Jaina scriptures was one Gos'āla Mankhaliputra (see Uvāsagadasāo and Bhagavatisūtra. The latter gives an account of his life.) The teachings of Gos'āla were condemned by the Buddhists and the Jainas as unmoral and immoral. King As'oka, however, in the 13th year of his reign (B. C. 251) bestowed a cave on the Ājivikas, whom in a later Pillar Edict he co-ordinates with the Brāhmaṇas and Nigganthas. In the 6th century Varāhamihira in his astrological works, the Brhājātaka and the Laghujātaka, names them as one of the seven classes of religious mendicants. They were also known as 'Ekadandins' according to his commentator Bhaṭṭotpala and were sometimes identified with Digambaras, (of course, wrongly) as for example by S'īlānka (9th century) in his commentary on Sūtrakṛtāṅga, and in the inscriptions of the Chola King Rājarāja. The origin of the word is obscure. Hoernle, surmises that Ājivikas='Professionals' on account of their leader's peculiar views on the ājīva or profession of a religious mendicant. There is nothing, however, very peculiar about the views to justify the conjecture.

II. 51-65 on P. 4. (2) Second objection:—' अतीतदोष ' necessarily implies अनन्तविज्ञान and therefore 'अनन्तविज्ञान' is superfluous. To it the author replies that according to some heretical thinkers दोषासत्त्व is quite compatible with limitation in knowledge. Thus, they say, it is immaterial whether one knows everything or not; what matters is whether he knows the essential thing, that is what he ought to know, or not; it does not matter at all if one does not know the number of bacteria in a thing; the ज्ञान that matters is the 'अनुष्ठानगत ज्ञान' : i. e. the ज्ञान that has a bearing on life or practice; if ज्ञान, 'long sight,' i. e. the mere range of knowledge were valuable in itself, without its bearing on life, why not worship vultures who are tall birds with a long range of sight? Thus, then, absolute purity of life and not unlimited knowledge is the essential characteristic of a Teacher. The Jaina rejects this view of the comparative unimportance of the extent of ज्ञान in a Teacher.

You cannot know a single thing in its entirety, says the Jaina, unless you know all. thus one and all are organically related, and so is the knowledge of one and the knowledge of all. (Here one is reminded of Tennyson's "*Flower in the Cramed Wall*") Hence, 'अनन्तविज्ञानं' is as much required as 'अनन्तदोषं'. cf. "अथ सर्वमजानन्नैकमपि न जानातीति निश्चिनोति यो न विजानाति ध्रुगपदार्थान् त्रैकालिकान् त्रिमुवनस्थान् । ज्ञातुं तस्य न शक्यं सपर्ययं द्रव्यमेकं वा ॥" *Pravacanasastra* st. 48 ;

एको भावः सर्वभावस्वभावः ।

सर्वे भावाः एकभावस्वभावाः ।

एको भावस्तत्त्वतो येन बुद्धः ।

सर्वे भावास्तत्त्वतस्तेन बुद्धा ॥

P. Sāra Tātparyavṛtti on st. 49.

cf. also "एवं वैकस्मिन्नर्थे ज्ञाते सर्वेषामर्थानां ज्ञानं सर्वपदार्थपरिच्छेदमन्तरेण तन्निषेयात्मन एकस्य वस्तुनो विविक्ततया परिच्छेदासंभवाद् । आगमोऽप्येवमेव व्यवस्थितः । "जे एगं जाणइ सो सर्वं जाणइ जो सर्वं जाणइ सो एगं जाणइ ।" तथा—

एको भावः सर्वया येन इष्टः

सर्वे भावाः सर्वया तेन इष्टाः ।

सर्वे भावाः सर्वया येन इष्टाः

एको भावः सर्वया तेन इष्टाः ॥

(Manibhadra's *Laghuvṛtti* on the Śaḍ. Sam. of Haribha—
dra p. 48 Ben. Edition.)

"तथा अनेनैव बुद्धत्वापि महादेवत्वं किञ्चिज्ज्ञत्वाभिधारितम् । यदाहुस्तच्छिष्यकाः । सर्वं पश्यतु वा मा वा इष्टमर्थं तु पश्यतु । किट्संख्यापरिज्ञानं तस्य नः (or न) क्लोपशुष्यते । किं च किञ्चिज्ज्ञत्वमपि तस्य न घटते । एकस्यान्यर्थस्य सकलस्वपरपर्यायविशेषितस्यासर्वज्ञत्वे ज्ञातुमशक्यत्वाद् । यत आह । एको भावः सर्वया येन इष्टः सर्वे भावाः सर्वया तेन इष्टाः । सर्वे भावाः सर्वया येन इष्टा एको भावः सर्वया तेन इष्टः ॥"—अमयनन्दसूरि's Com. on अष्टमकरण of हरिभद्रसूरि. These quotations occur in numerous Jaina works.

Page 4

l. 67 (3) Third objection.—Does not 'अनाद्यसिद्धान्तम्' necessarily follow from the first two adjectives? One answer is—It does But, then, you miss one point. According to Jainism,

the Siddhānta is propounded by a *person or persons* (who possess the two former qualifications) as distinguished from the Vedas which are supposed by some (the Mīmāṃsakas, for example) to be अपौरुषेय i. e. not emanating from a personal author—which is impossible. Hence the word अवाप्यसिद्धान्त in the text for directing our attention to the personality of the founder of the सिद्धान्त, who deserves to be revered not only by mortals, but even by immortals. Another answer: आत्ममात्र तारक° [P. 4. l. 71]. certain kevalins who simply save themselves, and are not authors of any true सिद्धान्त, cf. "आत्मार्थमप्रवृत्तः स्वप्रयोजनमात्रप्रतिबद्धचित्तोऽसौ नदा निरन्तरं स्याद्वेत् स्रष्टकेवली द्रव्यमात्र-श्रुतप्रधानस्तथाविधः. आद्यातिशयशून्य —Haribhadra's सम्यग्दृष्टिद्वारि- १५ Com.

l. 73 (4) Fourth objection:—अमर्त्यपुत्र्यं is superfluous, since it follows as a matter of course from the quantities above mentioned. Answer: True. But people worship only gods, and do not know that the Jaina arhat is greater than gods, and therefore worthy of greater worship.

l. 79 अनन्तविज्ञानत्वं च etc.—Next, it is suggested that the word 'अविर्षमानं' in the stanza may be taken as a विशेषण also—in which case, it will mean श्रिया (चतुर्विंशदतिशयसमृद्धयुक्तमात्मक-मावाहृत्यरूपया) वर्षमानं = infinitely possessed of the glory of आवाहृत्य consisting of the personal experience of the wealth of thirty-four excellences. 'आवाहृत्य—not the appearance but the reality, not the external possession but the inward being of Arhathood. The thirty-four excellences have been referred to above (see Notes p. 11) These consist of 19 देव्य, 4 लहन and 11 कर्मक्षयम्. आहृत्य—cf. अर्हतो हम् च । अर्हतो भावः कर्म वा आहृत्यम् । आहृन्ती—Sid. Kaumudi. But अर्हन्तोऽन्तु च (7-1 46 Hom S'abd) चतुर्विंशतमतिशयान् सुरेन्द्रादिकृतां पूर्णं आहतीति अर्हन् तस्य भावः कर्म वा आहृत्यम् आहृन्ती—Hema.

Page 5.

l. 82 वर्षमानं—ever increasing, infinite. How is this consistent with the limit of अतिशयः mentioned in the Jaina Siddhānta, such as the number thirty-four etc. ? Ans.—In the Nis'itha Cārni (Nis'itha—one of the Anga-bāhyas) are enu-
 1

rated 1008 'external marks' of an Arhat and the number is taken at the same time to be suggestive of an infinite number of internal marks; in the same way, the special mention of 34, does not exclude the possibility of the number being really infinite.

1. 88 अतीतदोषता च etc.—Next, the word जिन in the stanza is justified. The term implies more than 'अतीतदोष' of the first line. On the fourteen Steps to Liberation from Karma known as Gunasthāna see H. J. pp. 185-192. उपशान्तमोहगुणस्थान is the eleventh and क्षीणमोहगुणस्थान the twelfth step of the ladder. On their difference, see *ibid* p. 190: "When a man has attained to the eleventh stage, *Upas'āntamoha guṇasthāna* he has reached a really critical point, where everything depends on how he deals with the sin of greed. If he destroys it, and it becomes quite extinct, he is safe, but if it only remains quiescent, he is in a perilous state, for, like a flood, it may at any moment burst its dam and the force of its current may carry the soul far down the slope he has been climbing, depositing him on either the sixth or the seventh step (*Pramatta* or *Apramatta guṇasthāna*), or even on the lowest (*Mūhyāṭva*). On the other hand, if he deal successfully with greed, he becomes an anuttaravāsi Deva and knows that he will become a Siddha after he has undergone one more rebirth as a man.

If a man be on the twelfth step, *Kṣīṇamoha guṇasthāna*, he has won freedom for ever not only from greed but from all the ghatin karma and though the aghatin karma may still persist, they have little power to bind the soul: in fact, so limited is their power, that at death a soul passes at once through the two remaining stages and enters mokṣa without delay. The Digambara believe that at this stage the first two parts of pure contemplation (*S'ukla-dhyāna*) are developed."

1. 91 अवाच्यसिद्धान्तता च etc.—Next is justified the word 'आप्त-सुखम्' in the stanza. Mahāvira was of course a perfect Kevalin; so were the next three propagators of the siddhānta, viz., Gautama, Sudharman and Jambusvāmin (—B. C. 465).

"The six (? five: Viṣṇu-nandin, Nandi-mitra, Aparājita, Govardhana, and Bhadrabāhu.) spiritual leaders who followed Jambuvāmin are called *S'rutakevalin*, because, though the complete omniscience which Jambuvāmin and his predecessors attained was denied to them, they possessed complete knowledge of the scriptures (श्रुत)". (H. J. pp 72, 80).

1. 93 अर्वादिस्वात् etc.—See Panini 5-2-127 अर्वादिभ्यः Hemacandra's S'abdānuśāsana 7-2 46, where अर्वात् is included in अर्वादिगण.

1. 95 शास्त्रादेर्व—See Hem.'s S'abd. 7-1-114.

1. 95 अमर्त्यपूज्यता च etc —अमर्त्यपूज्यता may conceivably exist even in such sages as have equipped themselves with wisdom and character by sitting at the feet of great masters and serving them. But their wisdom and character are, after all, acquired, not innate. स्वयंपूज्यम् etc.—(1. 99) स्वयंपूज्यः तं—self-enlightened. यत्किञ्चे (1. 100). Mark the word, which only means : I will endeavour or strive, thus suggesting the difficulty of doing full justice to the subject. The future tense of the root has also a point in it, viz., that of suggesting faith in the task. अहम्—Though already implied in the first person form यत्किञ्चे, अहम् is explicitly mentioned in order to suggest that the author proceeds on his own initiative, and is not led to his task by either the advice or the example of others

Page 6.

1. 106 etc. अथवा अविर्चमानादि.....It is ingeniously pointed out that the four adjectives (1) अविर्चमानं, (2) जिनं, (3) आस्त-श्रव्यं and (4) स्वयंपूज्यं, in the last two lines may be connected with the four words (1) अनन्तविज्ञानं, (2) अतीतदोषं, (3) अबाध्यसिद्धान्तं and (4) अमर्त्यपूज्यम् respectively, in the first two lines, as cause and effect. Thus, अविर्चमानं i. e. 'infinitely possessed of glory' necessarily implies infinite knowledge 'अनन्तविज्ञानं,' the glory consisting in the possession of the four infinities as a consequence of the destruction of all karmas. यद्यपि—The word वर्चमान primarily signifies growth, but there is no occasion for growth in this case where excellences are possessed in infinite measure from

the very birth, therefore the word should be understood in the secondary sense of infinite and eternal possession. अनन्तचतुष्टय (l. 110). The 'four infinities' are infinite ज्ञान (knowledge), दर्शन (faith), चरित्र (character or conduct) and वीर्य (spiritual energy). Some substitute सुख for चरित्र in the list of the four anantas or infinities, the first three of which are the well-known रत्नत्रय or "the Three Jewels" of Jainism. (see O. J. p. xli). Some, again, put दर्शन first and ज्ञान second in the list of the three Jewels. For a discussion of the relative positions of दर्शन and ज्ञान and the particular position of ज्ञान between दर्शन and चरित्र, see T. Rv. 30-35 on T. S. 1. See also O. J. pp 52-53. Dr. Bhandarkar's Report Bom. Mss etc. Some authorities mention ज्ञान before दर्शन.

l. 112 etc. यद्यपि च etc.—Since 'अनिर्यमानं' connotes the possession of the 'four infinities' including 'infinite knowledge', the word अनन्त विज्ञानं in the first line would seem superfluous. So it is in a way, yet it has been specifically mentioned in order to suggest that infinite knowledge (अनन्तविज्ञान) is the great instrument for beneficence possessed by the Master.

l. 116-125 ननु यथा जगन्नाथस्य etc.—A query Just as अनन्तज्ञान is the great instrument of beneficence, so is अनन्तदर्शन, why, then, is the latter not mentioned specifically like the former? Answer: The word अनन्तविज्ञान in the stanza not only stands for ज्ञान, but includes दर्शन also—the difference between ज्ञान and दर्शन being only the difference between the particular and the general. Every object has a particular and a general aspect, of which the general is subordinated to the particular in ज्ञान, and the particular to the general in दर्शन (सामान्यप्रधानसुखपसर्जनीकृतविशेषमर्थे-ग्रहणं दर्शनमुच्यते, तथा प्रधानविशेषसुखपसर्जनीकृतसामान्यं च ज्ञानम् ll.124-25). Mark, however, that this is a different kind of distinction from that drawn in T. S. and T. Rv., where दर्शन and ज्ञान stand for faith ('अज्ञान') and knowledge ('पदार्थतत्त्वोपलब्धि') respectively.

l. 126 तथा यत एव-ममत्यैरिति—Next, (2) 'जिनम्', (3) 'आस-सुखम्', & (4) 'स्वयंसुखम्' are shown to be connected with (2) अती-तदोषम्, (3) अवाध्यसिद्धान्तम् and (4) अमर्त्यपूज्यम् as cause and effect.

Page 7.

1. 135 अत्र च श्रीवर्चमानमिति...To take 'श्रीवर्चमानम्' as an adjective may appear unusual, but it has a precedent in the अयोग्यवचनेद्वयान्वितिका stanza 1, line 3 which runs as 'श्रीवर्चमाना-भिषमात्मरूपम्' where आत्मरूपम् (आत्म + रूपम् a termination in the sense of प्रशंसा cf. Panini प्रशंसायां रूपम् 5-3-66) = परमात्मानम् is the विशेष्य and 'श्रीवर्चमानाभिषम्' one of its विशेषणः. With due deference to the author one may question how श्रीवर्चमानाभिषम् could be equated with श्रीवर्चमानम्. on the contrary, one would seem justified in holding that श्रीवर्चमान is a singular term and therefore a substantive in श्रीवर्चमाना-भिषम्. Against this it will perhaps be contended that श्रीवर्चमान in °भिषम् is a singular term and a substantive, but it is at the same time a विशेषण-inasmuch as it characterizes the आत्मरूप or परमात्मा Yet, this does not put श्रीवर्चमानाभिषम् on all fours with श्रीवर्चमानम्.

1. 138 आदृश्या वा etc.—The author perceives the weakness of the position he has taken up, and so proposes to treat the word श्रीवर्चमानम् as at once a विशेषण and a विशेष्य, the quality (विशेषण) justifying the name (विशेष्य)

Stanza II.

1. 1 अस्यां च स्तुतौ etc.—Introduction to the next stanza. This explains why from amongst all the excellent qualities that belong to Mahāvira, this particular one, viz., 'व्यार्यवाद' has been selected for specific mention in the next stanza.

Page 8.

1. 9 इयं तादर्थ्ये etc.—स्तुह् governs the dative of the noun.

1. 10 पूर्वत्र etc. Hem. 2-2-26—"स्तुहेर्वाप्यं वा। स्तुह्यतेर्वातोर्वाप्यं वा संप्रदानसंज्ञं भवति । उपपेक्ष्यः पुण्याणि वा स्तुह्यति । व्याप्यमिति किम् ? । उपपेक्ष्य स्तुह्यति वने ।"

1. 13 एकमेकमेव....To praise this one quality is to praise all, since it is the distinguishing trait of Mahāvira and places him above all other teachers, be they even celestial beings.

l. 20 यतोऽयं etc.—This writer presumes to scan Mahāvira's intellectual greatness, not because he is really competent to do so, but because he possesses Faith and Love (अद्वा and मक्ति), of which an eulogium like the present is but one expression.

Stanza III.

Page 9.

ll. 4-5 अमी...विप्रकृष्टः—अमी—Those, from अद्स्—a pronoun suggesting distance or remoteness. The commentator sees in this word a sly hint that those heretical writers deserve to be avoided.

ll. 9-10 करमः पुण्ड्रेक्षुकाण्डय्—as a camel dislikes a white sugar-cane.

l. 13 संमील्य—The author wishes they closed their eyes in meditation and pondered over these philosophical problems dispassionately.

l. 15 अत्र च विचारयन्तामित्या०.—For the point which the commentator sees in the Ātmanepada, see Pan. 1.3.72 “स्वरितमितः कर्त्रमिप्राये क्रियाफले.”

l. 19 etc. अथवा अयङ्गुपदेशस्तेभ्यो etc.—Or, closing the eyes while the great physician, Mahāvira, administers and thrusts down their throats the bitter yet wholesome medicine of Jaina Siddhāntas. Let us recall that Gauṭama Buddha is similarly characterised as a ‘मिषहृ’ in Buddhistic works.

Page 10.

l. 25 प्रतिपाद्य—One to whom Truth is imparted ; a pupil,—whether willing or otherwise to sit at the Master's feet.

l. 28 दत्तं वा...Note the philanthropic missionary zeal expressed in this old stanza.

l. 30 वाचकमुख्यः—Umāsvāti or Umāsvāmin, ‘the great exponent’ of Jaina scriptures, respected alike by the S'vetāmbaras and the Digambaras, probably because the split between the two sects had not yet established itself in his life-time. For an account of the man, and his parentage, see his Tat.Sūtra Ch. x p. 233. Bib. Ind, Ed,

of. "न्यग्रोधिकाप्रसूतेन विहरता पुरवरे कुसुमनाम्नि । कौ भीषणिना स्वाति-
तनयेन वात्सीसूतेनार्थम् । अर्हद्वचनं सम्यगुक्तमेणागतं सद्युपचार्यं दुःखार्तं च
दुरागमविद्वत्तमिति लोकमवलोक्य । इदमेषैर्नागरवाचकेन सत्त्वाहुकम्पया दृष्टम् ।
तत्त्वाधिगमार्थं स्पष्टमुमास्वातिना शास्त्रम्", from which it appears
that his father's name was Svāti and his mother's Vātsi
(Umā of the Vatsa gotra.) A Similar account is found in
the commentary on the Tatt Sūtra by Siddhasenagani.
Dr. Satishchandra is evidently wrong in understanding the
word 'नागरवाचक' 'as probably containing a reference to his
S'ākhā (spiritual geneology)'; the word 'नगर' means
Kusumapura or Pātaliputra (as they call London 'the Town'),
and 'नागरवाचक' is the celebrated teacher who belonged to
Pataliputra—the scene of Ūmāsvāti's literary and missionary
activities. He lived, according to the tradition, for 84 years, 8
months and 6 days and attained Nirvāṇa in Samvat 142 i.e. 85
A. D. For further particulars, see Peterson's 4th Report on
Sanskrit MSS. p. xvi, Dr. Hoernle's article in the Ind. Ant.
Vol. XX p. 351, and Dr. Satishchandra's H. I. L. p. 168.

Stanza IV.

The system first examined is the Vaiśeṣika system of
Kanāda. काव्यपदकेन—from st. IV to IX, both inclusive.

1.2 औलूक्यमतामिमत्तत्त्वानि—The categories laid down in the
system of Kanāda, the Vaiśeṣika system, one of the six great
systems of Brahmanical philosophy.

As to the origin of the words कणाद and कणाद, उलूक and
औलूक्य, vide the following:—'वैशेषिकशास्त्रप्रणेता कणादः स च
भासमक्षी । त्रिकाण्डशेषमेदिनीकोशप्रामाण्यात् कणः काकस्तमसीति कणाद-
काकभासमक्षीति यावत् । उलूका एव काकभासं मल्लन्तीति अन्वये तस्य
वैशेषिकशास्त्रकर्तुं कणादस्य उलूक इति नाम * । कणादस्य महर्षेर्नाम

* "Aulūkya given by Mādhava as a name for the tenets of Kanāda
rests on a play upon the word Kanāda, crow-eater=Aulūka" Weber's
H. I. L. p. 246, footnote 264. This wretched derivation has been
rightly dismissed by Prof. Keith as 'an idle fiction.'

प्रसङ्ग कणाद इति पठित्वा कणादशब्दं कस्मिंश्चित्कोशे काकवाचकं दृष्ट्वा काकमांसमक्षीति निर्धारितवान् [जैन ?] । इत्युक्तम् । वस्तुतस्तु “कणादः काश्यप समाविति” त्रिकाण्डशेषमोशात् “काश्यपोऽग्रवीदिति” प्रशस्तपादभाष्याच्च काश्यपस्य महर्षेः पुत्रः कणाद इति । कणाद इति तस्य कापोती वृत्तिमवतिष्ठतो रभ्यानिपतितान्तगुलकणानादाय प्रत्यहं कृताहारनिमित्ता संज्ञा । “स्वयमीश्वरः सत्कुरूपधारी प्रत्यक्षीभूय द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायलक्षणं पदार्थपदकञ्चुपदिदेश” इत्यादि पौराणिकीं कथामजानन्त.—

योगाचारविभूत्या यस्तोपयित्वा महेश्वरम् ।

चक्रे वैशेषिकं शास्त्रं तस्मै कणमुजे नमः ॥

इति प्रशस्तपादभाष्यमप्यवज्ञाय अपरिचितनिन्दास्तुतिविषया अज्ञात-
सिद्धान्तपूर्वपक्षास्ते व्यामोहयन्ति ओत्रियाद्विजबालकान्” । (Vindhyes'vari
prasāda's न्यायवार्तिकभूमिका Ben. Ed. pp. 53-55.) While some
Jaina writer may have been responsible for the derivation
criticised in the above passage, it by no means represents the
Jaina tradition, which is perfectly respectful and is in harmony
with the Brahmanical account. Thus, Rājasekhara, a Jaina
writer, says in his *Saddarsānasamuccaya*. “शिवेनोक्तकल्पेण
कणादस्य जने. पुरः । मतमेतत् प्रकाशितं तत् औलूक्यमुच्यते” ॥ Similarly, in
his commentary on the *Nyāyakandali*, he says “इह किल पूर्वमलिङ्ग-
वशाभ्यासद्वीकृतप्रमादाय जने कणादाय स्वयमीश्वर सत्कुरूपधारी प्रत्यक्षीभूय
द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायलक्षणं पदार्थपदकञ्चुपदिदेश । तद्वत् च
स महर्षिर्लोकावकम्पया पदपदार्थरहस्यप्रपञ्चनपराणि सूत्राणि रचयाम्बिकार ॥”
Ganarātna, another distinguished Jaina writer, writes in his
commentary on the *Saddarsānasamuccaya* of Haribhadra :
‘मुनिविशेषस्य कापोती वृत्तिमवतिष्ठतो रभ्यानिपतितान्तगुलकणानादाय
कृताहारस्याहारनिमित्तात् कणाद इति संज्ञाऽजनि । तस्य कणादस्य जने पुरः
शिवेनोक्तकल्पेण मतमेतत् प्रकाशितम् । तत् औलूक्यं प्रोच्यते । कणादस्य
शिष्यत्वेन वैशेषिकाः कणादा अभ्यन्ते ।”, thus endorsing the Brahma-
nical explanation of the name कणाद as stated in S'ridhara's
Nyāyakandali: “कणाद इति तस्य कापोती वृत्तिमवतिष्ठतो रभ्यानि-
पतितान्तगुलकणानादाय प्रत्यहं कृताहारनिमित्ता संज्ञा अत एव निरवकाश-
कणान् वा मक्षयन्तित्युपात्मनः ॥” (The last remark of S'ridhara
refers to the sarcasm on the Atomism of Kāṇāda.)

It will be interesting to turn next to the Buddhist
tradition relating to this subject, for which see Prof. U's

Introduction to the *Daśapadārthi*: "Citsān (549-623 A. D.), a Chinese Buddhist, relates the following traditions with regard to the *Vaiśeṣika* and its founder:—"The founder's name) *Ulūka* means an 'owl'.....The time when he lived was 800 years before the Buddha. By day he composed a work and by night he wandered about for alms.....The *sūtra* composed by him is called the *Vaiśeṣika* (-*sūtra*) and consists of 100,000 *śloka*s. The main tenets are the doctrines of the six categories, of the *aṁtākāryavāda*, and that self (*ātman*) is some thing different from cognition (*buddhi*)." In another passage he states :—"According to the life of *Harivarman*, there lived a follower of *Ulūka* (at the time of *Harivarman*, c 260 A. D.). He said that the *sūtra* composed by our teacher *Ulūka*, is named the *Vaiśeṣika* (-*sūtra*), and is subtle or scholastic. Its general tenet is the doctrine of the six categories, and the speciality is that cognition is something different from self.... *Vaiśeṣika*, the name of the *Sūtra*, means superior, or excellent, and distinguished (or different). The origin of the name is in the fact that the system is distinguished from, and superior to, the *Sāṁkhya*." *K'whēi-ci* states :—"About the end of the time of the creation (*śrēti*) when the age of creatures was immeasurable, a teacher (*Tirthaka*) came to the world. He was named *Ulūka*. *Ulūka* means an 'owl'. In the day time he meditated in a dense forest, secluding himself from worldly affairs, and at night, when people went to rest, he wandered about for food. This mode of living was very similar to that of an owl, so that he got the name *Ulūka*. He was also called *Kanabhuj* or *Kanabhakṣa*. *Kaṣa* means 'a grain (or a piece) of (rice-) corn', and *bhu* or *bhakṣa* means 'to eat'. The origin of the name was that he was usually wandering about at night, but as young women were frightened by the sight of him he afterwards went in secret into mills, picked up pieces of corn from rice-bran, and ate them. He was consequently, nicknamed the 'corn-piece eater.' He was further called (the teacher of) the *Vaiśeṣika*. *Vaiśeṣika* means 'superior' or 'excellent' (literally, 'conquering.') He composed a work

explaining the six categories. The work was named the *Vaiśeṣika* (— śāstra), since it excelled other works in all respects, or because it was composed by a man of superior intelligence." Kwhōi-ōi also calls the founder Kanāda; but to the Chinese tradition it is not known that Kanāda or Kanabhuṇj means, "atom-eater," and the meaning of the term *Vaiśeṣika* is 'superior' or 'excellent'. "Atom-eater," as the nickname of the founder, might not be probable, because an atomic theory is not special to the system, and the *Vaiśeṣika* is not the first pioneer of the theory. 'Superior' or 'excellent' is a secondary meaning of the term, and the term is not used in this sense in V. S. The explanation of the name *Vaiśeṣika* that it was derived from the fifth category particularity (*Videṣa*), or the characteristic of the system that an object is precisely analysed and classified, is more probable.....Rājaśekhara, in the *Nyāyakandalītika* explains that Kanāda was favoured by Īśvara on account of the merit of his ardent ascetic practice. Īśvara appeared to him as *Ulūka-rūpa-dhārt* (bearing the form of an owl.).....But Īśvara is not mentioned in V. S., although later commentators strain the meaning of some passages. *Prāśastapāda* acknowledged Īśvara for the first time in the history of the *Vaiśeṣika*. Consequently the tradition must have originated in a time later than *Prāśastapāda* who lived in the fifth or sixth century A. D. The Chinese traditional explanation of *Ulūka* seems to have been derived from an etymological meaning of the term, but it represents an older tradition. Even *Aśvaghoṣa* alludes to the meaning.*

* In his *Sūtrālamkāra*. But somewhat differently: "Before Buddha came to the world, all creatures were so uncultivated and blind to truth that they looked upon the *Vaiśeṣikaśāstra* as the best. But after our Buddha, the sun, appeared and shone, wisdom (of creatures) became clear, so that the *Vaiśeṣikaśāstra* was known not to contain any reasonable explanation and to be good for nothing, like an owl that is flying and energetic at night and conceals itself and is not energetic in the daytime." (*Mahāvīryatpatti*.)

Summary :

I औदक्य from उदक ; so called,

- (1) because S'iva appeared to the r̥ṣi in the form of an owl (उदकरूपवारी) and taught the Vaiśeṣika Sūtras ;
- or (2) because the r̥ṣi went about like an owl in the night and collected grains of corn for his food ;
- or (3) because his system was all-powerful like an owl in the night, i. e. before the appearance of the Buddha, but worthless in the day i. e. after his appearance.

II वैशेषिक so called,

- (1) because superior to the Sāṃkhya which was the older philosophy ;
- or (2) because of its peculiar category called विशेष ;
- or (3) because of its favourite method of investigating truth by determining the Viśeṣas or distinguishing properties of things.

III कणार्ध—

- (1) कणार्ध—a crow-eater or owl (? see Weber's H. I. L.)
- (2) so called, because of his ascetic practice of maintaining himself by eating grains of corn collected in the night ;
- (3) so called sarcastically because of his Atomic Theory.

1.3 प्रथमतरं सामान्यविशेषौ—The characteristic method of investigating Truth adopted in the Vaiśeṣika system is to find out the Viśeṣas i. e. the differentia or distinguishing properties of things. This gives the name to the system, and is therefore rightly selected first for attack. The Chinese account of the origin of the word Vaiśeṣika meaning superior i. e. superior to the Sāṃkhya may be set aside as less likely.

St. स्वतोऽवृत्तिव्यतिवृत्तिभाजो...

The Jaina view on the question of सामान्य and विशेष is (1) that they are not required to be recognized as special पदार्थs to account for अवृत्ति and व्यावृत्ति (= 'व्यतिवृत्ति' of the Stanza); for, अवृत्ति and व्यावृत्ति can very well be explained as arising from the nature of the objects themselves, without the hypothesis of separate categories called सामान्य and विशेष. (2) that they are neither absolutely the same as the objects in which they are supposed to inhere (एकान्त अनेद), nor absolutely distinct from those objects (एकान्त भेद). in fact, they are *both*.

1. 5 अवयव् अवन्ति नविष्यन्ति चेति भावः.—भावs are things past, present or future i. e. a भाव does not necessarily connote *present* existence. thus a द्रव्य or a प्रागभाव which the Vaiśeṣika regards as the अ-भाव of a thing is as much a भाव as the thing itself; moreover, the so-called अभाव is not दुच्छ or मिथ्या, i. e., unsubstantial nothing, as some Vedāntins would have it, but is an aspect of भाव and, therefore, the भाव itself.

1. 6-6 आत्मपुद्गलादयः—Spirit, matter, etc.

सर्वे हि वाक्यं etc.—Every proposition is determining and, therefore, exclusive of something i. e. it implies 'only' even when the word is not expressly employed. Hence स्वत in the stanza = स्वत एव, न परतः; स्वत एव = आत्मयस्वरूपादेव—Things co-ordinate themselves and distinguish themselves *sui foris*; they do not require such mediators as सामान्य and विशेष to enable them to accomplish the task.

Page 11.

11. 8-9 एकाकारा प्रतीतिरेकशब्दाच्यता चावृत्तिः—सामान्य and विशेष are assumed by the Vaiśeṣikas to account for अवृत्ति and व्यावृत्ति (or 'व्यतिवृत्ति' as it is called in the stanza). Of these अवृत्ति is defined as 'एकाकारा प्रतीतिः एकशब्दाच्यता च' i. e. it consists of the fact that a thing (a) appears to possess the same form as certain other things, and (b) is expressible by the same word

as those things; in other words, अनुवृत्ति means a common concept (एकाकारा प्रतीतिः) and a common name (एकवाच्यत्वाच्च). व्यतिवृत्तिर्व्यावृत्तिः etc. The points of वि and अति are brought out in the explanation attached to the word: thus, व्यतिवृत्तिर्व्यावृत्तिः (the latter is more intelligible, being more commonly employed)=विजातीयस्य (वि) सर्वथा (= अति) व्यवच्छेदः

II. 9-10 वने अपि संवदिते etc.—object to 'मजन्ते,' the subject being भावाः

अस्यैवार्थस्य व्यतिरेकमाह—The negative side of the same fact: भावः or things are not presented to the mind through anything other than the भावः themselves ('भावा न भावान्तरनेयरूपा.' st. 1. 2), i. e., through सामान्य and विशेष, categories which the Vaiśeṣika recognises in addition to द्रव्य, गुण, and कर्म and समवाय. According to this explanation भावान्तर in the compound 'भावान्तरनेयरूपा.' (in l. 2 of the st.) means द्रव्य-गुण-कर्म-समवायेभ्यः पदार्थान्तरनेयं प्रतीतिविषयं प्रापणीयम्—whose character (रूप) of अनुवृत्ति and व्यतिवृत्ति is brought to the mind (नेय) by the additional categories (भावान्तर) of सामान्य and विशेष respectively.

II. 16, etc. स्वभाव एव etc.—It is the very nature of things to produce ideas of अनुवृत्ति and व्यतिवृत्ति. Thus घटसामान्य (घटत्व) is nothing but the घट itself. a घट possessing a certain form and presenting itself before the mind thereby causes other objects possessing the same form to come before the mind as घटः and be denotable by the term 'घट' (घट एव तावत् पृथुदृष्टोदरायाकारवान् प्रतीतिविषयीभवन् सन् भन्वानपि तदाकृतिभूतः पदार्थोन् घटरूपतया घटैकशब्दवाच्यतया च प्रत्याययन् सामान्याख्यां लभते (II. 17-20) in other words, things by their very nature, and not through any imaginary category like the सामान्य, bring about their co-ordination with other individuals of their class, and give rise to common terms. The same घट, moreover, becomes विशेष in so far as it distinguishes itself from other individuals of the same (सजातीय) or different (विजातीय) class by virtue of its peculiar द्रव्य (substance), क्षेत्र (place), काल (time), and भाव (nature or quality). Therefore, सामान्य and विशेष need not be recognised as separate categories ('न सामान्यविशेषयोः पृथक्पदार्थत्वकल्पनं न्याय्यम्' l. 22), they being

nothing more than certain aspects (अवयव-विशेष-aspect and व्यावृत्ति-
aspect, respectively) of the things of which they are predicated
(पदार्थधर्मत्वेनैव तयोः प्रतीयमानत्वात् l. 23). For द्रव्य, क्षेत्र, काल and भाव
see *Syādvāda-mañjari* on St. XXIII. "तत्र स्यात् कथंचित् स्वद्रव्य-
क्षेत्रकालभावरूपेणास्त्येव सर्वं कुम्मादि । न पुनः परद्रव्यक्षेत्रकालभावरूपेण ।
तथा हि । कुम्भो द्रव्यतः पार्थिवत्वेनास्ति नाबादिरूपत्वेन । क्षेत्रतः पाटलिपुत्रकत्वेन
न कान्यकुब्जादित्वेन । कालतः शिशिरत्वेन न वासन्तिकादित्वेन । भावतः
इयामत्वेन न रक्षादित्वेन । अन्यथेतररूपापत्त्या स्वरूपहानिप्रसङ्ग इति ॥"

Mark that upto this point Mallisena has taken the word
'भावान्तर' of the second line of the stanza as referring to सामान्य
and विशेष recognised as categories other than the well-known
भाव or पदार्थ *viz.* द्रव्य गुण कर्म and समवाय (भावान्तराभ्यां
परामिमतत्वाभ्यां द्रव्यगुणकर्मसमवायेभ्यः पदार्थाभ्यां भावव्यतिरिक्तसामान्य-
विशेषाभ्यां *eto.*). The explanation involves the use of the
word 'भाव' in two different senses in one and the same
verse, nay, in one and the same line: 'भाव' in भावः means
things in general, while 'भाव' in 'भावान्तर' means the पदार्थ or
categories, *viz.*, द्रव्य गुण कर्म and समवाय. This is obviously
unsatisfactory, and one would, therefore, prefer to take भावान्तर
in the sense of 'other than the things themselves', and, this is
the sense in which the author understands the word in the
passage that follows, *viz.*, "पदार्थधर्मत्वेनैव तयोः प्रतीयमानत्वात् । न च
धर्मो धर्मिणः सत्ताशादित्यन्तं व्यतिरिक्तम्" (ll. 22-24). The transition, how-
ever, from one explanation to the other is almost unconscious,
the argument being continuous, and the words पुनरुक्तपदार्थान्तर
(in सामान्यविशेषयोः पुनरुक्तपदार्थान्तरत्वकल्पनं न्यायम्) and भावव्यति-
रिक्त (in भावव्यतिरिक्तसामान्यविशेषाभ्याम्) lending themselves to a
double interpretation, *viz.*, (1) other than the categories द्रव्यगुण-
कर्म-समवाय, or (2) other than the things themselves.

l. 23 न च धर्मो धर्मिणः सत्ताशादित्यन्तं *eto.*—सामान्य and विशेष are but
the धर्म (i. e. not real independent entities, but mere aspects)
of the पदार्थ of which they are predicated. Thus:—Are not
धर्म other than the धर्मिण of which they are predicated? Is
not a predicate different from its subject? To this the author
replies: No. If धर्म were absolutely other than the धर्मिण, there
could be no such relation between them as विशेष and विशेषण

or subject and predicate, any more than between a camel and a donkey, two absolutely distinct entities which could never be related as subject and predicate, ('एकान्तभेदे विशेषणविशेष्यभावा-
नुपपत्तेः । करभरासभयोरिव धर्मधर्मिण्यपदेशाभावप्रसङ्गाच्च' (ll. 24-25) More-
over, if धर्मः were held to be distinct from the धर्मिन् i. e. the sub-
stratum in which they are supposed to inhere, there would
be as many distinct entities in a धर्मिन् as there are धर्मः, that
is to say, an infinite number of पदार्थः would have to be
admitted on the proposed hypothesis (धर्माणामपि दृषकूपदार्थत्व-
कल्पने एकस्मिन्नेव वस्तुनि पदार्थावस्थप्रसङ्गः । अनन्तधर्मकत्वाद्वास्तुनः—ll. 26-27)

Page 12.

1. 33 परात्मतत्त्वाद् etc. St. iv ll. 3-4 — Construe thus :—परो
(पदार्थेभ्यो व्यतिरिक्तत्वाद् अन्यौ परस्परनिरपेक्षौ च) यौ सामान्यविशेषौ
तयोर्दे आत्मतत्त्वं (स्वरूपम्—अव्युत्तिभ्यामुत्तिष्ठणं) तस्माद् (तदाभित्य)
(ll. 33-34). परो = 1. Other than (अन्यौ.) 2. strangers to each other
(परस्परनिरपेक्षौ). सामान्य and विशेष which are supposed to be other
than the पदार्थः of which they are predicated, or other than the
categories द्रव्य, गुण, कर्म and समवायः. (For the two explanations
see above), and which, moreover, are regarded as two distinct
पदार्थः *inter se* (पदार्थेभ्यो व्यतिरिक्तत्वादन्यौ परस्परनिरपेक्षौ च). Their
आत्मतत्त्वं=their स्वरूप consisting of अव्युत्ति and व्युत्ति respec-
tively. तस्माद्=तदाभित्य i. e. in reference to that. For the meaning
of the पञ्चमी the author cites गम्ययपः कर्मधारे (H. S. 2-2-74)
अतयात्मतत्त्वाद्—a bahuvrīhi adjective qualifying the tatpuruṣa
noun परात्मतत्त्वाद्. It means :—Since the alleged otherness is not a
fact, is not what it is said to be ; literally, = since it does not
possess the 'आत्मतत्त्वं' i. e. the स्वरूप or character which has been
ascribed to it by the Vaiśeṣikas, viz. that (1) सामान्य and विशेष
are absolutely *other* than the पदार्थः of which they are predi-
cated, and (2) are distinct *inter se*. अविस्वभावेन—not as separate
entities (from वि not, and स्वङ्-स्वङ् to adhere, hence विस्वङ्
separate). परत्वं चान्यत्वं etc.—To say that something is पर i. e.
अन्य is to assert एकान्तभेद (absolute distinction) as its necessary
implicate

ll. 43 etc. किं च पदार्थेभ्यः सामान्यविशेषयोरैकान्तभिन्नत्वे स्वीक्रियमाणे
etc.—Now if there were एकान्तभेद between सामान्य and विशेष on

the one hand and the पदार्थs on the other, it would be impossible to connect the two cognitions of अद्वैतज्ञिति and व्यावृत्ति with the पदार्थs. For, if the two sides fall absolutely asunder, सामान्य and विशेष could have nothing to do with the पदार्थs. If, on the other hand, we adopt the alternative of एकान्त अभेद—absolute identity—one member of the pair of सामान्य and विशेष would vanish leaving only the other in the field. (एकान्ताभेदे चान्यतरस्यासत्त्वप्रसङ्गः l. 45). For, both being mutually contradictory, they could not be identified with the same पदार्थs. Moreover, if सामान्य and विशेष were merged in the पदार्थ, there would be no explanation of two such evident facts as सामान्य and विशेष (= अद्वैतज्ञिति and व्यावृत्ति) which appear in every experience.

l. 47 परस्परनिरपेक्षपक्षास्तु etc.—The word पर in the stanza was interpreted in the sense of (1) other than the पदार्थs, and (2) distinct *inter se*. The परत्व of सामान्य and विशेष in the latter sense will be discussed later on. See द्वा. म. on St. VIII.

I was tempted to interpret the passage in a somewhat different way, that is, as referring to the परत्व or अभ्यस्त्य of सामान्य and विशेष *inter se*. Thus the argument in सामान्यविशेषयोरेकान्तमिन्नत्वे स्वीक्रियमाणे, etc., would be that if सामान्य and विशेष were regarded as absolutely distinct from each other, they could not give rise to the ideas of अद्वैतज्ञिति and व्यावृत्ति in reference to one and the same object—as in fact they did—being contradictory; if, on the other hand, सामान्य and विशेष were regarded as absolutely one, one would be merged in the other leaving only the other in the field, which would be contrary to our everyday experience of both सामान्य and विशेष appearing together in one and the same object (सामान्यविशेषोभयात्मकत्वेनैव वस्तुनः ब्रह्माणेन प्रतीतेः l. 47). But this interpretation, while it possesses the advantage of giving point to एक and द्वय in एकवस्तुविषय and प्रत्ययद्वयं and also to उभयात्मकत्वेनैव in the last quoted line, is precluded by the fact that the author twice speaks of the परत्व or अभ्यस्त्य as 'पदार्थेभ्यः' and not *inter se*, in this passage; *vide* पदार्थेभ्यो व्यतिरिक्तत्वादस्यौ and 'पदार्थेभ्यः एकान्तमिन्नत्वे स्वीक्रियमाणे.'

Stanza V.

Divide the Commentary thus :—

- I आदीपं... सर्वे हि भावा द्रव्यार्थिकनयापेक्षया नित्याः पर्यायार्थिकनया-
देशाद् पुनरनित्याः । Introductory.
- II तथैकान्तानित्यतया...नित्यानित्य एव । तम् : is but a form of तेलः,
and so the latter is both नित्य and अनित्य.
- III एवं व्योमापि... इति सिद्धं नित्यानित्यत्वं व्योम्नः ।
आकाश is similarly both नित्य and अनित्य.
- IV स्वार्थमुवा अपि...उपपन्नमिति । The doctrine of the Yogins on
the nature of नित्य and अनित्य.
- V (a) अयोत्तरार्धं... कथंचित्. The second half of the Stanza
explained.
- (b) The doctrine of the Vaiśeṣikas unwittingly in
favour of नित्यानित्य.

Page 13.

II, 2-5. आदीपं etc. —All things, दीप (a flame of light) and श्वेत (Ākāśa) alike, possess the common nature of permanence and change. For all Reality is *substances-cum-modes* (वस्तुनः स्वरूपं द्रव्यपर्यायात्मकम्). This is stated by Umāsvāti in the T. Sūtra “उत्पादव्ययप्रौढ्ययुक्तं सत्”—of which the terms उत्पाद, व्यय and प्रौढ्य are thus explained in the T. R. Vārtika: ‘स्वजात्यपरित्यागेन भावान्तरावाप्तिरुत्पादः,’ ‘तथापूर्वभाव-विगमो व्ययः,’ ‘ध्रुवे स्थैर्यकर्मणोर्ध्रुवतीति ध्रुवः’. Note that द्रव्य is not merely द्रव्य but also पर्याय, and hence, उत्पाद and व्यय in addition to प्रौढ्य; moreover, द्रव्य is not simply पर्याय but is also द्रव्य, and therefore प्रौढ्य in addition to उत्पाद and विनाशः. Thus, everything that exists (सत्) is द्रव्यपर्यायात्मक and उत्पादव्ययप्रौढ्ययुक्त. As to the point of ‘युक्त’ and its implication in regard to the relation of द्रव्य and पर्याय, see the Com. on the T. R. Vārtika on the T. Sūtra V, 29— which thus sums up the whole position: पर्यायिणः पर्यायानां च स्यादव्ययत्वं स्यादव्ययत्वम् । यथा एकस्य मनुष्यस्य जातिकुलरूपादिभिः अविशिष्टस्य अनेकसंज्ञान्तरा-विर्भूतयिदुपपन्नद्विभागेनेयादयो धर्माः परस्परतो विशिष्टा उपपन्नन्ते । न तेनानेयादस्य भेदः, नापि तस्याभेदासेवामभेदः । तत्तत् पितृत्वादिविशेष्यपेक्षया नाना

मनुष्यत्वापेक्षया न पृथक् । तथा ब्रह्मस्यापि बाह्याभ्यन्तरहेतुविशेषापादिताः पर्यायाः कथंचिद्विधाः ब्रह्मार्पणात् कथंचिद्विधमिधाः इति नास्तत्त्वं न लक्ष्यलक्षण-भावाभावः । तस्माद्ब्रह्मादादित्रयैक्यवृत्तिः सत्ता तद्युक्तं ब्रह्ममित्यवसेयम् ।”
 Note, again, how ग्रौन्य is reconciled with उत्पाद and व्यय. Thus:
 “व्ययोत्पादान्व्यतिरेकाद्ब्रह्मस्य ग्रौन्यादुपपत्तिरिति चेन्नाभिहितानवबोधाय ।
 ब्रह्मार्थावस्थानाद् ग्रौन्यमभिहितं व्ययोत्पादाभ्यां व्यतिरेकात् । यदि च व्ययोत्पा-
 दाभ्यामव्यतिरेकात् ग्रौन्यमभिहितं स्यात् तदव्यतिरेकाद् अग्रौन्य भवेत् । यदि
 वा व्ययोत्पादाभ्यां व्यतिरेकात् ब्रह्मं ध्रुवं, ब्रह्मादपि व्यतिरेकात् व्ययोत्पादयो-
 ग्रौन्यं प्रसज्येत ।” etc.

1. 6. स्याद्वादमुद्धानतिरेदि—Nothing can break through the seal of स्याद्वाद, i. e., the conditions imposed by the Universal Law of स्याद्वाद—the doctrine of the “May-be” — which denies all absolute propositions, such as, something is absolutely नित्य or अनित्य, every proposition, according to the Jain doctrine, being only *relatively* true, i. e., true from a certain point of view, and untrue from a different point of view. It is thus a doctrine of Relativity of Truth, of fluid as opposed to rigid Truth, and should not be confounded with any form of Scepticism or Agnosticism, ancient or modern.

1. 7. स्यादित्यव्ययश्च etc. स्याद् (originally Pot. 3rd pers. sing of अस् to be) is generally treated by commentators as an indeclinable noun or adjective connoting indefinite possibility.

1. 8. स्याद्वादोऽनेकान्तवादः etc. The doctrine of the “May-be” means the doctrine of *Indefinite* aspects of Truth, involving co-existence of such apparently inconsistent dharmas as नित्यत्व and अनित्यत्व.

1. 10. यथा हि न्यायैकनिष्ठे राजनि etc. The word यथा suggests the idea of the royal seal, and through it, the analogy of a sovereign whose law all must obey. Nothing can transgress the law of स्याद्वाद, says the author, without committing suicide or throwing itself out of the world-order. (तदुल्लङ्घने तेषां स्वरूपव्यवस्थादानीप्रसङ्गे : It is possible to take स्वरूपव्यवस्था as a पण्डितस्युक्त, but I prefer to take it as a द्वन्द्व, thus drawing from it two ideas instead of one.)

1. 15. सर्ववस्तूनां समस्वभावत्वम्. The स्याद्वाद — that all things partake of the common nature of अनैकान्तिकत्व or स्याद्वाद in

introduced here with a view to showing that the Vaiśeṣika distinction of *नित्य* and *अनित्य* things—e. g. that between *व्योम* and *दीप*—is false. Every *वाच* is at once *नित्य* and *अनित्य*—it is *नित्य* from the standpoint of '*द्रव्यार्थिकनय*' and *अनित्य* from the standpoint of '*पर्यायार्थिकनय*,' that is to say, considered as the underlying substance it is *नित्य*, and as the changing manifestation it is *अनित्य*. The doctrine of *नय*s or standpoints follows as a necessary corollary from that of *स्याद्वाद*. "*Naya* is the method by which things are comprehended from particular standpoints," says Dr. Satischandra. Having defined it, he proceeds to explain the nature of the five *nayas* mentioned in the T. Sūtra '*नैगम-संग्रह-व्यवहार-कञ्जसूत्र-सञ्चयनयाः*'. The last, viz., *वाच* he subdivides, on the authority of Uśāhvāta's Bhāṣya into *साम्प्रत*, *समभिरुद्ध*, and *एवम्भूत*. But the same Sūtra is quoted in the T. R.-Vārtika thus: '*नैगम-संग्रह-व्यवहार-कञ्जसूत्र-वाच-समभिरुद्ध-एवम्भूता नयाः*,' and these are the '*सप्तनयः*'—the seven modes of stating truth from different standpoints—according to its commentator. For the explanation of the different *नय*s in English, see Dr. Satischandra's "*Indian Logic: Mediaeval School*," pp. 11-12 and "*History of Indian Logic*," pp. 170-71. But more important than this classification, for the purpose of the text, is the fundamental one of *नय*s into *द्रव्यार्थिकनय* and *पर्यायार्थिकनय*, also called *द्रव्यास्तिक* and *पर्यायास्तिक*.

The following extract from the T. R.-Vārtika and its commentary will be found useful:— "*प्रमाणप्रकाशितोऽर्थविशेषप्ररूपको नयः (T. R.-V.)—प्रकर्षेण भागं प्रमाणं सकलदेश इत्यर्थः, तेन प्रकाशितानां न प्रमाणाभासपरिगृहीतानामित्यर्थः, तेषामर्थानामस्ति-त्वं नास्ति-त्वं-नित्यत्वा-नित्यत्वान्तरात्मनां जीवादीनां ये विशेषाः पर्यायास्तेषां प्रकर्षेण रूपकः प्ररूपकः निरुद्धवशात्पदद्वारेणेत्यर्थः । एवंलक्षणो नयस्तस्य द्वौ मूलभेदौ द्रव्यास्तिकः पर्यायास्तिक इति । द्रव्यमस्तीति मतिरस्य द्रव्यमवनमेव नावोऽन्ये भावविकाराः नाप्यभावस्तद्व्यतिरेकेणातृपलभ्येतिरिति द्रव्यास्तिकः । पर्याय एवास्ति इति मतिरस्य जग्यादिभावविकारमात्रमेव भवनं न ततोऽन्यद्रव्यमस्ति तद्व्यतिरेकेणातृपलभ्येतिरिति पर्यायास्तिकः । अथवा द्रव्यमेनार्योऽस्य न गुणकर्मेणो तदवस्थारूपादिति द्रव्यार्थिकः । पर्याय एवार्योऽस्य रूपाशुष्केपणादिलक्षणो न ततोऽ-*

न्यद्रव्यमिति पर्यायार्थिकः । अथवाऽर्थात्ते गम्यते निष्पाद्यत इत्यर्थः । कार्यं द्रवति गच्छ-
सीति द्रव्यं कारणम् । द्रव्यमेवार्थोऽस्य कारणमेव कार्यं नार्थान्तरं न च कार्यकारणयोः
कश्चिद्रूपभेदः तदुभयमेकाकारमेव पर्वान्कुलिवदिति द्रव्यार्थिकः । परि समन्ताद् आयः
पर्यायः । पर्याय एवार्थः कार्यमस्य न द्रव्यम् अतीतानागतयोर्विनाष्टातृत्पक्षत्वेन व्यवहा-
राभावात् स एवैकः कार्यकारणव्यपदेशमागिति पर्यायार्थिकः । अथवाऽर्थनमर्थः प्रयो-
जनं द्रव्यमेवार्थोऽस्य प्रत्यक्षाभिधानात्प्रवृत्तिर्द्रव्यदर्शनस्य निक्षोभमहाकष्यत्वादिति
द्रव्यार्थिकः । पर्यायोऽर्थः प्रयोजनमस्य वाग्विज्ञानव्याप्तिसिनिबन्धव्यवहारप्रसिद्धे-
रिति पर्यायार्थिकः । तद्वेदा नैगमादयः ॥”

(1) द्रव्यास्तिक and (2) पर्यायास्तिक are slight variations of द्रव्यार्थिक and पर्यायार्थिक and they mean respectively (1) the view that द्रव्य is the fundamental reality, the भावविकार being nothing apart from it, and (2) the view that पर्याय, i. e., भावविकार are the only reality, the द्रव्य being nothing apart from them. In explaining द्रव्यार्थिक and पर्यायार्थिक, the writer refers to three different meanings of the word अर्थ, viz., (1) Truth or Reality, (2) Effect, and (3) Object or Purpose—so that the two terms would respectively mean (1) अर्थ = वस्तु—Reality, the view that द्रव्य is the only reality, गुण and कर्म (comprised under the common head of पर्याय) being mere states of द्रव्य, and the view that पर्याय (i. e., गुण such as रूप etc. and कर्म such as हस्त्वपण) is the only reality, द्रव्य being nothing apart from पर्याय. (2) अर्थ = कार्य, i. e., Effect: the view that द्रव्य, i. e., कारण is the अर्थ, i. e., कार्य, and the view that पर्याय is the अर्थ, i. e., कार्य. (3) अर्थ = प्रयोजन object: the view that द्रव्य is the object of our thought, language, etc. and the view that the same are directed to पर्याय.

II. 18—26 तत्रैकान्तनित्यतया etc. :—Next follows the proof that प्रदीप is at once नित्य and अनित्य. The obvious difficulty is in the way of regarding प्रदीप or तेजः as नित्य is our experience of तमः as the negation of प्रदीप or तेजः. The difficulty is met by the Jains by treating तमः as a positive substance, a kind of matter—पुत्रल—into which तेजः is at times transformed. The particles of तेजः, according to the Jaina theory, assume the particular form (पर्याय) of प्रदीप, but when the oil is exhausted or there is a blast of wind the particles abandon

(1) According to the Sāṅkhya and the School of Vedānta which agrees with the Sāṅkhya, the Cause and the Effect are but one entity in two different states : the Effect is not created, but is only pro-duced, that is, drawn out of the Cause. This doctrine is known as सत्कार्यवाद. of the following:-

“अतस्तस्यैव सृष्टिरप्यादेर्द्रव्यस्य संस्थानान्तरभावत्वमात्रेण बुद्धिशब्दान्तरादय उपपद्यन्ते यथैकस्यैव देवदत्तस्यावस्थाभेदैः बालो युवा स्यविरः इति बुद्धिशब्दान्तरादयः कार्यविशेषाश्च दृश्यन्ते । यदुक्तं सत्यामेव यदि घटो नष्ट इति व्यवहाराकारणादन्यत्कार्यमिति तदुत्पत्तिविनाशादीनां कारणभूतस्यैव द्रव्यावस्थाविशेषाभ्यामुपगमादेव परिहृतम् । तत्तदवस्थस्यैकस्यैव द्रव्यस्य ते ते शब्दास्तानि तानि च कार्याणीति युक्तम् । द्रव्यस्य तत्तदवस्थत्वं कारकव्यापारायामिति तत्कार्यत्वम् । अभिन्यक्तमवस्थान्तीति बोध्यामि तस्या अनभ्युपगमादेव परिहृतानि । उत्पत्त्यभ्युपगमेऽपि सत्कार्यवादो न निरुध्यते । सत एवोत्पत्तेः । विप्रतिषिद्धमिदमभिधीयते पूर्वमेव सत् तदुत्पद्यत इति । अज्ञातोत्पत्तिविनाशायात्म्यस्येदं बोधम् । द्रव्यस्योत्तरोत्तरसंस्थानयोग पूर्वपूर्वसंस्थानसंस्थितस्य विनाशः स्वावस्थस्य तुल्यः । अतः सर्वावस्थस्य द्रव्यस्य सत्त्वात्सत्कार्यवादो न निरुध्यते । संस्थानस्यासत उत्पत्तावसत्कार्यवादप्रसङ्ग इति चेत् असत्कार्यवादिनोऽभ्युत्पत्तेरुत्पत्तिमत्त्वे सत्कार्यवादप्रसङ्गः । उत्पत्तिमत्त्वे चागवस्था । अस्याक त्ववस्थानां प्रत्यक्ष प्रतिपत्तिकार्ययोगानर्हत्वादेवस्यासत एवोत्पत्त्यादिकं सर्वमिति निरवद्यम् ॥” Rām. Śrī Bhāṣya II. 1-15.

(2) According to the Nyāya-Vaiśeṣika, the Cause and the Effect are *two* distinct entities held together by a relation called ‘समवाय’; so that, घट was non-existent before its manufacture, and will be non-existent after its destruction, enjoying existence only during the interval. This doctrine is known as असत्कार्यवाद (For the Sāṅkhya case set forth in the Kārikā above quoted and the Nyāya-Vaiśeṣika and criticism thereof, see Nyāyakandali, Viz. Ed. pp. 143-144.)

(3) According to the School of Vedānta led by S'āṅkara, the Effect is neither the same as, nor distinct from, the Cause; moreover, it cannot be both the same as and distinct from the Cause, the two judgments being contradictory; hence, it is concluded, the Effect is such as cannot be described adequately either as that which is the same as or distinct from the Cause—

it is 'अनिर्वचनीय,' it is neither सत् nor असत्, either before or after its birth, it is मिथ्या. This doctrine which may be called अनिर्वचनीय-कार्यतावाद is sometimes confused with or placed under सत्कार्यतावाद. But in truth it is सत्कारणवाद rather than सत्कार्यवाद.*

“ये हि दृष्टमष्टस्वरूपा न ते वस्तुसन्तो यथा भृगुदाग्निर्कोदकादयः । तथा च सर्वे विकारजातं तस्मादवस्तु सत् । तथा हि यदस्ति तदस्यैव, यथा चिदात्मा । न ह्यसौ कदाचित् क्वचित् कथंचिद्व्यस्ति किंतु सर्वदा सर्वत्र सर्वथास्येव, न नास्ति । न चैवं विकारजातम् । तस्य कदाचित् कथंचिद् भूतचिदवस्थानात् । तथाहि सत्त्वभावं वेदिकारजातं कथं कदाचिदसत् । असत्त्वभावं चेत्कथं कदाचित् सत् । सद्-सतोरेकत्वविरोधात् । न हि कथं कदाचित् क्वचित् कथंचिद्वा गन्धो भवति । अथ तस्य सदसत्त्वे धर्मो ते च स्वकारणाधीनजन्मस्य कदाचिदेव भवतः, तत्तर्हि विकार-जातं दण्डायमानं सदातनमिति न विकारः कस्यचित् । अथासत्त्वसमये तन्नास्ति, कस्य तर्हि धर्मोऽसत्त्वम् । न हि धर्मिण्यप्रत्युत्पत्ते तद्वर्गोऽसत्त्वं प्रत्युत्पन्नमुपपद्यते । अथास्य न धर्मः किंत्वयान्तरमसत्त्वम् । किमायातं भावस्य । न हि घटे जाते पटस्य किंचिद्व्रजति । अमरं भावविरोधीति चेत् । न । अकिंचित्करस्य तत्त्वादुपपत्तेः । किंचित्करत्वे वा तन्नाप्यसत्त्वेन तद्व्ययोगसंभवात् । अथास्यासत्त्वं नाम किंचिन्न जायते किं नु स एव न भवति । यथाहुः ‘न तस्य किंचिद्व्रजति न भवत्येव केवळम्’ इति । अथैव प्रसज्यप्रतिषेधो निरुच्यताम् । किं तत्त्वभावो भाव इत भावः स्वभावः स इति । तत्र पूर्वस्मिन् काले भावानां तत्त्वभावतया तुच्छतया जग-च्छून्यं प्रसज्येत । तथा च भावाहुमद्यभावः । उत्तरस्मिन् सर्वभावनिव्यतया नाभावव्यवहारः स्यात् । कल्पनामात्रमिच्छलेऽपि निषेधस्य भावनिव्यतापत्तिस्तद्-वत्यैव । तस्माद्विभ्रमसि कारणाद्विकारजातं न वस्तु सत् । अतो विकारजात-मनिर्वचनीयमनृतम्” ॥ Bhāmati on Br. S. II, i. 14.

(4) According to the Jaina, as with the S'āṅkara Vedāntin, there is partial truth in both the conflicting theories mentioned

* Das-Gupta rightly observes: “Both the Vedānta and Sāṅkhya theories of causation are sometimes called *Satkārya-
vāda*. But correctly speaking, as some discerning commentators have pointed out, the Vedānta theory of causation should be called *Sat-kāraṇavāda*, for according to it the *Kāraṇa* (cause) alone exists (sat) and all *Kāryas* (effects) are illusory appearances of the *Kāraṇa*; but according to Sāṅkhya, the *Kārya* exists in a potential state in the *Kāraṇa* and is hence always existing and real.—Das-Gupta H. I. Phil. vol. I. p. 258.

in (1) and (2); but, while the S'ankara Vedāntin deduces his favourite doctrine of अनिर्वचनीयता or मिथ्यात्व from the contradiction of being (सत्) and non-being (असत्), the Jaina records the views as partial statements of a single truth, both of which he regards as equally true from different points of view. He sees no irrationality (अनिर्वचनीयता and मिथ्यात्व) in the so-called contradiction, and would, moreover, urge that logic should be ruled by facts and not facts by logic. (So also a school of Vedānta criticised by S'ankara. cf. similarly, "नन्वेकस्मिन् ब्रह्म । यथा ब्रह्मोऽनेकधा ल एवमेकशक्तिप्रवृत्तियुक्तं ब्रह्म । अत्र एकत्वं नानात्वं बोधयमपि सत्यमेव । यथा दध्न इत्येकत्वं शाखा इति नानात्वम् ॥") To borrow the words of a literary critic in a different context, "the ingredients of a pudding are no more true or essential than the pudding itself when it is cooked."

On the problem of सत्कार्यवाद or असत्कार्यवाद consider the following passage from Prof Ward's "The Realm of Ends":—

"But widely as the term 'evolution' is used, it is rarely defined; hence it is often without misgiving applied to processes that are diametrically opposed, to the differentiation of a unity and to the integration of a plurality. The history of this term is worth a moment's consideration. We begin with the literal sense, the unrolling of a scroll or volume, whereby what lies written inside it is no longer latent but laid bare—becomes patent and evident. This as a figure is then transferred to the processes of thought; and we talk of evolving or explicating whatever may be implied or involved in a concept, an argument or a theory. We find it later applied with a similar meaning to the supposed unfolding of an organism regarded as completely pre-existing in miniature within the germ. Such was the theory of biological evolution or preformation advocated by Leibnitz. And throughout the 18th century this was the prevalent view among biologists and philosophers alike; but now it is all but superseded by the very different theory of epigenesis or new formation; for which, nevertheless, the term evolution is still retained. So different are the

two theories in fact that the earlier, strictly evolutionary view would—unless essentially modified—render the Darwinian doctrine of the origin of species impossible. For, according to that earlier theory, 'the germ was more than a marvellous bud-like miniature of the adult, it necessarily included in its turn the next generation, and this the next—in short all future generations. Germ within germ, in ever smaller miniature, after the fashion of an infinite juggler's box, was the corollary logically appended to this theory of preformation.' The successive unfolding of such a system of emboitement or involution, though the plus ultra of evolution, literally understood, is than the direct negative of an evolution, as we understand it to-day. According to this latter theory each new organism is not an 'educt' but a 'product' to use Kantian phrases, its parts are in no sense present in the embryo but are gradually organized, one after another in due order, as the term epigenesis implies and as Harvey, who first used the term, prophetically maintained. It is now known too that in this progressive differentiation the individual retraces the main stages through which the species has advanced as Haeckel in technical language concisely puts it: Ontogeny recapitulates phylogeny."

11. 26-34. III. न च तमः पौष्टिकस्त्वसिद्धः—The author next shows how तमः may well be regarded as a material substance (द्रव्य). His reasoning is that तमः being quite as visible (चाक्षुर्यत्वात्प्राप्तपक्षेः) as light (आलोक), it is as much a material substance as the latter, the only difference between the two being that one is dark, and the other bright. But it may be objected that तमः is not really visible (चाक्षुर्य). for, whatever is really visible (चाक्षुर्य) requires light to make it so; whereas, तमः does not require it; therefore its visibility (चाक्षुर्य) must be deemed to be only apparent. The answer made to this objection is: तमः is seen by owls without the help of light, which shows that the श्रुति relied upon by the Vaiśeṣika (viz., whatever is visible requires light to make it so) breaks down. No doubt we do require light to enable us to see

एत एत etc., but this is no reason why we should require it in order to see तमः. So different are the natures of things in this world that you must take the differences as they are, and have no right to obliterate them by adopting a fictitious uniformity. For example, gold, pearls, etc., although all तैजस, are not visible without external light; whereas a lamp, the moon, etc., are visible even without the aid of other light.

l. 34. रूपवस्त्वाच्च etc.—Moreover, तमः possesses not only a colour (dark) which makes it visible, but also tangibility (स्पर्श), viz., cool touch.

ll. 35-38. यदि अनिर्विदो etc.—The following are the grounds relied upon by the Vaiśeṣika, says the author, for holding that तमः cannot be a material substance:—(a) want of density (अनिर्विदावयवत्वम्); (b) want of resistance (अप्रतिघातित्वम्); (c) absence of developed—distinct—tangibility (अवृद्धतत्त्वर्थाविशेषत्वम्); (d) absence of its being a fragment cut off like a chip from a block (अप्रतीयमानखण्डावयविद्वन्प्रतिभागत्वम्): To all these, he says, he could make a simple reply: None of these conditions, viz., density, resistance, tangibility, and divisibility is fulfilled by light—प्रदीपप्रभा—and yet light is undeniably a material substance.

ll. 38-42. न च बाध्यं तैजसतः etc.—The dissimilarity between the तैजस particles and their product—the तमः—may be paralleled by that of वह्नि and घृम, the one refulgent (भास्वररूप) and the other dark.

On the question of the nature of तमः, according to the Nyāya-Vaiśeṣika School, see Vais. Sūtras II, 19-20 with S'ankaramiśra's Upaśkāra, the section on "Dravya" in Tarkadīpikā with Nīlakanthi and other commentaries; similarly, Nyāya-Siddhānta-muktāvalī and its commentaries, Nyāya-kandali, Viz. Ed. pp. 9-10, and Sarvadarśana Saṅgraha O. S. Ed. pp. 228-230 where the Vaiśeṣika view is discussed and established.

"यदवायव्यकारादौ भावत्वं निषिध्यते इति तदसंगतम् । तत्र चतुर्धा विवाद-संभवाद् । तयाहि द्रव्यं तम इति भाट्टा वेदान्तिनश्च भणन्ति । आरोपितं नीलरूपमिति श्रीवराचार्याः । आलोकज्ञानाभाव इति प्रामात्रैकदेशिनः । आलोकभाव इति

नैयायिकादयः । इति चेत् तत्र द्रव्यत्वपक्षो न घटते । विकल्पादुपपत्तेः । द्रव्य भवदन्व-
काराख्यं पृथिव्याद्यन्यतममन्यद्वा । नाथः । यत्रान्तर्भावोऽस्य तस्य यावन्तो
गुणास्तावद्गुणकत्वप्रसङ्गात् । न द्वितीयः । निर्गुणस्य तस्य द्रव्यत्वासंभवेन द्रव्या-
न्तरत्वस्य घृतरामसंभवाद् । नह्य तमालत्रयामलत्वे नोपलभ्यमानं तमः कथं निर्गुणं
स्यादिति चेत् तदसारम् । गन्धादिन्यासस्य नीलरूपस्य तन्निवृत्तौ निवृत्तेः । अथ
नीलं तम इति गतेः का गतिरिति चेत् नीलं नम इतिवद्भ्रान्तिरेवेत्यलं वृद्ध-
वीचयः । अत एव नारोपितरूपं तम । अधिष्ठानप्रत्ययमन्तरेणारोपायोगात् ।
वाक्यालोकसद्वकारिरहितस्य चक्षुषो रूपादौ सामर्थ्यादुपलम्भाच्च । न चायमचाक्षुष
प्रत्ययः । तद्विधानस्यानन्यथासिद्धत्वात् । अत एव नालोकाभावाच्च । अभावस्य
प्रतियोगिग्राहकेन्द्रियग्राह्यत्वनियमेन मानसत्वप्रसङ्गात् । तस्मादालोकाभाव एव
तम । न च विधिप्रत्ययवेद्यस्येनाभावत्वायोग इति सांप्रतम् । प्रत्ययविनाशाव-
सानादियु व्यभिचारात् । न चाभावे भावधर्माभ्यारोपो दुरुपपादः । दुःखाभावे
सुखत्वारोपस्य संयोगाभावे विभागत्वाभिमानस्य च दृष्टत्वात् । न चालोकाभावस्य
घटाद्यभाववदुपवदभावत्वेनालोकसापेक्षचक्षुर्जम्भज्ञानविषयत्वं स्यादित्योपितव्यम् ।
यद्यग्रे यदपेक्षे चक्षुस्तदभावग्रहेऽपि तदपेक्षत इति न्यायेनालोकग्रह आलोकापेक्षाया
अभावेन तदभावग्रहेऽपि तदपेक्षाया अभावात् । न चाधिकरणत्ववैयर्थ्यात् । अभाव-
प्रतीताधिकरणावश्यभावानङ्गीकारात् । अपरथा निवृत्त कोलाहल इति शब्द-
प्रवृत्त प्रत्यक्षो न स्यादिति अप्रामाणिकं परवचनम् । तत्सर्वमभिसंधाय भगवात्
कणादः प्रणिनाय सूत्रं—द्रव्यगुणकर्मनिष्पत्तिवैयर्थ्यादभावस्तमः (क. सू. ५-२-१९)
इति”

Contra, S'ri-Bhāṣya Chatus-Sūtri Mad. Ed. p. 77.

“आलोकाभावमात्रं वा रूपदर्शनाभावमात्रं वा तमो न द्रव्यान्तरम् । तत्कथं भाव-
रूपाक्षानसाधने निदर्शनस्योच्यत इति चेत् उच्यते । बहुलत्वविरलत्वाद्यवस्थायोगेन
रूपवत्तया चोपलब्धेर्द्रव्यान्तरमेव तम इति निरवद्यम्” । cf. “तमः खलु चलं
नीलं परापरविभागवत् । प्रसिद्धद्रव्यवैयर्थ्यान्नवम्बो भेत्तुमर्हति” and for a
brief statement of the whole controversy, the following
interesting stanza:

“तमो द्रव्यं नैक्याद्वदति माने सञ्जादिते यदीदं रूपि स्यात् किमिह न
भवेत् स्पर्शानगुणः । इतीमं सत्तर्कं शिथिलयितुमस्तर्क्यवसिता तमोवृन्दं घत्ते
कचभरमिपादिन्युवदना ॥”

1.42. यदापि निर्वाणाद् प्राह etc.—This is another sense in which
a śīpa is both नित्य and अनित्य, and it does not militate against our
common belief as does the former: a śīpa (i. e., the flame) is
undergoing numberless changes and yet it retains its identity,
thus proving itself both नित्य and अनित्य.

IV. ll. 45-55. एवं व्योमापि । उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकत्वाद्
नित्याऽनित्यमेव—Having shown that दीप is both नित्य and अनित्य, the
author next proceeds to show the same in the case of व्योम—
with this difference that in the former case the difficulty to be
met was about नित्यत्व, in the latter it is about अनित्यत्व. उत्पाद
and व्यय account for अनित्यत्व, ध्रौव्य for नित्यत्व.

अवगाहकानां etc.—Compare आकाशस्यावगाहः [उपकारः], T.
Sūtra Adh. V, Sū. 18. उपग्रहो निमित्तमपेक्षाकारणं देवुरित्यनर्थान्तरम्.
cf. the com. of भावविजयगणि on Uttarā-Sūtra xxviii, 9.

“अवगाहिनां धर्मादीनामवकाशदायित्वेनोपकारेणाकाशमद्वयीयते । अव-
काशदायित्वं चोपकारोऽवगाहः । स चात्मभूतोऽस्य लक्षणमुच्यते । मकरादिगस्त्यु-
पकारकारिजलादिदृष्टान्ता मन्त्राप्यद्वयवर्तनीयाः । नन्वयमवगाहो पुद्गलादिसंबन्धी
व्योमसंबन्धी च तत् स इत्यर्थोऽर्थः कथमाकाशस्यैव लक्षणम् ? । इत्ययमव्यवहार-
अद्भुतसंयोगवद् । न लङ्घ्यद्वयजनित संयोगो द्व्येणैकेन व्यपदेर्दु पार्यते लक्षणं
वैकस्य भवितुमर्हतीति । सत्यमेतत् । ततोऽवगाहनमद्वयमेशो यत्र तदाकाशमवगाह-
मवगाहलक्षणं विवक्षितं इतरसु पुद्गलादिकमवगाहकम् । यस्माद्व्योमैवासाधारण-
कारणतयावगाहत्वेनोपकरोति.” Guṇaratna's Com. on Haribhadra's
Śāddarsana p. 172.

When souls and material objects (जीवपुद्गलाः) which occupy
space travel from one point of space to another, they become
separated from one portion of आकाश and get united with
another portion of आकाश. These separation and union being
contradictory dharmas must belong to two different dharmins,
according to the rule “अयमेव हि भेदे etc.—” What constitutes
or causes a भेद (difference) is the possession of two contradictory
predicates or difference of causes, volitionally or spontaneously
(for संयोगतो विभक्त(स)सातो वा—I would prefer to read प्रयोगतो
विक्षसातो वा, संयोगतो being wrongly substituted for प्रयोग owing
to the former word occurring several times in the same passage.
प्रयोग and विक्षसा are technical terms of Jaina psychology, for
which see Rāj. Vār. on T. Sūtra, v. 225.

“द्रव्यस्य स्वजात्यपरिवर्त्यागेन प्रयोगविक्षसालक्षणो विकारः परिणामः—...
तत्र प्रयोगः पुद्गलविकारस्तदनपेक्षा विक्षसा विक्षसा...अचेतनस्य च सृष्टादेः घट-
संस्थानादिपरिणामः कुलादिपुरुषप्रयोगनिमित्तत्वाद् प्रयोगजः । इन्द्रवहरादि-
मानापरिणामो वैक्षसिकः ।”

i. e., those things must be regarded as distinct which possess contradictory predicates (विरुद्धवर्माध्यासः) or spring from different causes (कारणभेदः). आकाश comes under the first part of the rule, and is thus shown to be two—one that is destroyed and the other that is produced, the former being the one from which the previous संयोग is destroyed, and the latter being the one with which a new संयोग is produced; and yet, in another way, both the आकाशाः are one. Thus आकाश may be shown to be both नित्य and अनित्य.

11. 55-60. तथा च यदप्रच्युता० etc.—It will be observed that the नित्यत्व above set forth is नित्यत्व in the midst of change, a conception of नित्यत्व which requires to be justified against that false conception of नित्यत्व which makes it consist in *changelessness*. The Jaina accordingly defines नित्यत्व as 'तद्भावाव्ययं नित्यत्वं' (T. Sūtra V, 30) which is thus explained in the Rāj. V. and its commentary: "प्रत्यभिज्ञानहेतुना तद्भावाः । तदेवेदमिति स्मरणं प्रत्यभिज्ञानं तदकस्मात् भवति इति योऽस्य हेतुः स तद्भावः । तस्य भावस्तद्भावः । येनात्मना प्राग्दृष्टं वस्तु तेनैवात्मना पुनरपि भावात् तदेवेदमिति प्रत्यभिज्ञायते । यद्यत्यन्त-विरोधाभिन्नवप्रादुर्भावमात्रमेव, स्मरणादुपपत्तेः तदधीनलोकसंन्यवहारो विक्रियते । ततः तद्भावेनाव्ययं नित्यमिति निश्चीयते ।" In the same manner our author says here: "...उभयत्राकाशादव्ययस्याद्भुततत्त्वाद्योत्पादव्यययोरेकाकाशाधिकरणत्वं ।...उत्पादविनाशयोः तद्भावेऽपि तद्भावादन्यविरुपाच्च ज्येति तन्नित्यमिति तदर्थस्य घटमानत्वात्", and his reason for the rejection of नित्यत्व=changelessness is that it will leave उत्पाद and व्यय without a basis (that to which they should cling, in which they should rest, as predicates), and thus make them impossible. (यदि हि अमच्छतादिलक्षणं नित्यमिष्यते तदोत्पादव्यययोर्निराधारत्वप्रसङ्गः). On the general line of argument which deduces नित्यत्व from प्रत्यभिज्ञा or अन्वयित्व, compare Ś'ankara's Com. on Br. Sūtra II. ii-26. Thus there would seem to be three different views on the subject: 1st, that of the *Vaiśeṣikas*, according to whom nothing is नित्य which is not absolutely changeless, and such are according to them आकाश, परमाणु etc. 2nd, that of the *Vedāntins*, who distinguish between two kinds of नित्यत्व—one *relative*, which they call अन्वयित्व or अन्वितत्वं or स्थिरत्वं, such as belongs to कारण in all its changes (e. g. घटिका in घट, घटविनाश etc.) and which they base on

the ground of प्रत्यभिज्ञा just like the Jainas, and the other *absolute* such as belongs to ब्रह्म or आत्मा and to it alone; and 3rd, that of the Jainas, according to whom the only नित्यत्व possible is the relative नित्यत्व, absolute नित्यत्व being a pure fiction. In so far as the Vedāntin traces स्थिरत्व or अन्वितत्व in the midst of change he would seem to be at one with the Jainas; but, in so far as relative नित्यत्व (what he calls स्थिरत्व or अन्वितत्व) is of small importance in his system, and absolute नित्यत्व alone counts, he may be classed with the Vaiśeṣika in holding the view 'अप्रच्युताऽदृष्टपञ्चस्थिरैकरूपं नित्यम्'.

11. 61-64. न च तयोर्योगे नित्यत्वहानि etc.—The Jaina has to reconcile इत्याद् and व्यय with नित्यत्व. This he does by pointing to the nature of Reality which, he says, is neither द्रव्य nor पर्याय, but द्रव्य-*cum*-पर्याय. It was this very consideration which made him posit ध्रौव्य along with इत्याद् and व्यय in his definition or rather characterization of सत्, for इत्याद् and व्यय in his system are not only consistent with ध्रौव्य, but would lack the peg to hang on and thus become impossible in the absence of ध्रौव्य. The alleged inconsistency of इत्याद् and व्यय on the one hand and ध्रौव्य on the other is thus dealt with in the Rāj.V. and its Oom. which takes up the specific question of the नित्यत्व or otherwise of वियद् and answers it in the spirit of स्याद्वाद्:—

“विरोध इति चेद्धर्मान्तराश्रयणात् (Rāj.V.)। स्यान्मर्तं वियदेव न व्येति इत्यद्यमान एव नोपपद्यते इति विरोधः ततो न युक्तमिति तत्र। किं कारणम्?। धर्मान्तराश्रयणात्। यदि येन रूपेण व्ययोदयकल्पना तेनैव रूपेण नित्यता प्रत्यभिज्ञापेत स्याद्विरोधः। जनकत्वापेक्षयैव पितापुत्रव्यपदेशवत्। न तु धर्मान्तर-संश्रयणात्।”

द्रव्यं पर्यायवियुतं etc. of. “द्वन्द्वं पञ्चनविजुलं दृष्टवित्ता य पञ्चन नयि”—संमति० I, 12.

11. 64-74. लौकिकानामपि वटाकाशपटाकाश० etc.—Another way in which आकाश may be shown to be नित्यानित्य is this: When वट is gone and पट takes its place, वटाकाश is replaced by पटाकाश; thus, one आकाश is destroyed and another is produced. It may be objected that this is mere ‘उपचार’, that is to say, आकाश is not really produced or destroyed, but by a transference of predicates it is said to be produced or destroyed according to the production or destruction of वट, पट, etc., which condition

it. To this objection it is replied. The transference of predicates takes place in an अपचार owing to something being common to the primary and the secondary subject. Thus अपचार does not take place without some connection of the predicate with the primary subject (अपचारस्यापि किञ्चित्साधर्म्यद्वारेण मुख्यार्थस्पर्शित्वाद.) For example, आकाश has primarily सर्वव्यापकत्व-परिमाण, but in accordance with the घट, पट etc., which reside in it, it has different supposed parts (कल्पितमेदं), with reference to which it may be said to possess प्रतिनियतदेशव्यापित्व परिमाण, i. e., a परिमाण which covers a particular space or spot, and the आकाश is thereby known as घटाकाश, पटाकाश, etc., This change of states means change of that to which the states belong (अवस्थामेदे अवस्थावतोऽपि चेद्.) Thus, the production and destruction of घट, पट, etc., and through them of घटाकाश, पटाकाश, etc., amount to the production and destruction of आकाश itself, for घटाकाश, पटाकाश, etc. are but forms or particulars of आकाश. आकाश is thus proved to be अनित्य.

l. 75. स्वयंमुवा अपि etc.—The author proceeds to show how even amongst the Brahmanical schools the Yogins hold the doctrine of नित्यानित्य.

स्वयंमुवाः—The followers of स्वयंभू or हिरण्यगर्भ, one of the ancient teachers of Yoga philosophy, mentioned in the Mahābhārata, and, according to a certain interpretation of the passage, in the S'vetāśvatara Upaniṣad also. The other names of the same group are कपिल, आसुरि, and पद्मशिख. Whether हिरण्यगर्भ was a historical or a mythical teacher must remain doubtful. हिरण्यगर्भ of the R̥gveda Samhitā is beyond doubt the God of monotheism from which has sprung this luminous universe; and probably the कपिल and हिरण्यगर्भ of the S'vetāśvatara Upaniṣad are used in the same sense, although the word 'ऋषि' used in connection with them gives plausibility to their historical character. But long before the time of Gautama Buddha कपिल had become historical, that is, some teacher had come to be invested with the ancient name. And similar must have been the case with हिरण्यगर्भ.

II. 76-85. त्रिविधः सत्त्वर्धं चर्मिणः परिणामो० etc.—According to the Yogins (See Pât. Yoga Sûtras and Vyâsa Bhâsya -III, 13), says the author, a चर्मिन् (a substance possessed of चर्म, as every substance is) undergoes परिणाम or modification of three kinds: (1) चर्म, (2) लक्षण, and (3) अवस्था—which he thus illustrates: (1) When the substance—gold—is made into ornaments, the ornaments are the 'चर्मपरिणाम' of gold. (2) The चर्म, again, of gold, viz., the ornaments may be changed from one shape to another, when a present shape becomes past and a future shape becomes present. This is called 'लक्षण परिणाम'. (उच्यतेऽनेनेति लक्षणं कालभेदः । तेन हि लक्षितं वस्तु वस्तुन्तरेभ्यः कालान्तरयुक्तैर्मनो व्यवच्छिद्यते—Vâcaspati Mîsra.) (3) Or, a certain shape may become old by sheer lapse of time. This is called 'अवस्थापरिणाम'. All the three kinds of परिणाम belong to one and the same चर्मिन् (सोऽयं त्रिविधः परिणामो चर्मिणः). [But how would you reconcile this remark with another just a few lines above, viz., 'चर्मस्य तु लक्षणपरिणामोऽनागत-त्वादिः' ? I suppose by referring the लक्षणपरिणाम through the चर्म to the चर्मिन्]. And they are supposed to be at once distinct from and identical with the चर्मिन्. (चर्मलक्षणावस्थाय चर्मिणो भिन्नावा-सिभावः). Now, if they are identical with the चर्मिन्, the चर्मिन् being नित्य (persistent or abiding reality), the परिणामs too are नित्य; and if they are distinct from the चर्मिन्, they are subject to उत्पाद and विनाश and are therefore अनित्य. Thus they are both नित्य and अनित्य.

cf. तत्रैवमुदाहरणम् । सुद्धर्मी पिण्डाकारादहर्माहर्मान्तरसुपसंपद्यमानो चर्मतः परिणमते घटाकार इति । घटाकाशेऽनागतं लक्षणं हित्वा वर्तमानलक्षणं प्रतिपद्यत इति लक्षणतः परिणमते । घटो नवपुराणतः प्रतिक्षणमनुभवन्नववस्थापरिणामं प्रति-पद्यत इति । चर्मिणोऽपि चर्मान्तरमवस्था चर्मस्यापि लक्षणान्तरमवस्थेत्येक एव ब्रह्म-परिणामो भेदेनोपदर्शित इति ।...। त एते चर्मलक्षणावस्थापरिणामा चर्मिन्स्वरूप-मनसिकान्ता इत्येक एव परिणामः सर्वानसूत्र विशेषावशिष्यवते ॥ cf. also न चर्मो व्यष्ट्या । चर्मास्तु व्यष्ट्यावः । ते लक्षिता जलक्षिता । तत्र लक्षितास्तां सामवस्थां प्राप्नुवन्तोऽप्यष्ट्वेन प्रतिनिर्दिश्यन्तेऽवस्थान्तरतो न ब्रह्मान्तरतः । यथैको रत्ना शत-स्थाने शतं दशस्थाने दशैका वैकस्थाने यथा वैकल्येऽपि स्त्री माता चोच्यते इद्वितीया च स्वता चेति (Vyâsa Bhâsya on Pât. Sûtra-III, 13.)

11. 86-92. अयोत्तरार्धे विविच्यते etc.—All *मात्र*s are equally characterized by *इत्याद*, *व्यय* and *घ्नौघ्य*; and, therefore, it is wrong to draw a line of distinction between things and things and say that certain things are absolutely *नित्य* and *नित्य* only, e. g., *आकाश*, *आत्मा* etc., while certain others are absolutely *अनित्य* and *अनित्य* only, e. g., *प्रदाप*, *घट*, etc.

1 89. अनन्तधर्मात्मके वस्तुनि etc.—Compare—येनोत्पादव्ययघ्नौघ्ययुक्तं यत्स्वच्छदिष्यते । अनन्तधर्मकं वस्तु तेनोक्तं मानगोचरः ॥ येन कारणेन यदुत्पादव्ययघ्नौघ्ययुक्तं तत्स्वच्छरूपमिष्यते तेन कारणेनानन्तधर्मकं वस्तुमानगोचरः प्रत्यक्षपरोक्षप्रमाणविषयः । उक्तं कथितमिति संबन्धः । *Laghu-Vṛtti* on the *Śāḍ*.

Page 17.

11. 93-96. अत्र च प्रथममादीप० etc.—This is too ingenious. Mallis'eṇa says that in the first line we had *दीप* and *व्योम*—the first supposed to be *अनित्य* and the latter *नित्य*, but in the second half the order is reversed, *नित्य* being mentioned first and *अनित्य* afterwards. This *यथासंख्यपरिहार*—abandonment of the order—is suggestive of the view that after all there is no such thing as fixed or absolute *नित्य* and *अनित्य*, and so they may very well change places !

11. 96- प्रकान्तवादिभिः etc.—The author has shown above that the *Yoga* doctrine of *परिणाम*s and their relation to the *धर्मिन्* is a virtual admission of the *नित्यानित्य* doctrine, that is, of the *अनेकान्तवाद* of the *Jainas*. Next he proceeds to show how the '*प्रकान्तवादिन्*'s—the *Vaiśeṣikas* whose system is being disowned—hold a doctrine which is a virtual admission of the *नित्यानित्यवाद*. Thus '*प्रज्ञास्तकर*'—*Pras'astapāda*, the *Bhāṣyakāra* of the *Vaiśeṣika Sūtras*, says, *पृथ्वी* is of two kinds, *नित्य* and *अनित्य*; that consisting of atoms is *नित्य*, that consisting of effects is *अनित्य*. Obviously, it may be argued, this is not an admission that *पृथ्वी*—the identical *पृथ्वी*—is at once *नित्य* and *अनित्य*, but all that is said is that *some* varieties of *पृथ्वी* (*पार्थिव* atoms) are *नित्य*, while *others* (*कार्य*) are *अनित्य*. The statements of *नित्यत्व* and *अनित्यत्व* thus refer to two separate *अधिकरण*s (*नैकाधिकरणं नित्यानित्यत्वम्*). That is to say, *नित्यत्व* and *अनित्यत्व* are here predicated of two separate

subjects. But this defence is futile. For, पृथ्वीत्वं belongs to *all* the varieties, to नित्य as well as to अनित्य पृथ्वी and is 'एकाधिकरण' both with नित्यत्वं and अनित्यत्वं; in other words, नित्यत्वं and अनित्यत्वं are both predicated of पृथ्वी. So also are they predicated of जल. Then again, there is a tacit admission of अनित्यत्वं about आकाश inasmuch as संयोग and विभाग are predicated of it.

ll. 102-105. तथा च स एवाह । etc.—शब्दकारणत्ववचनात् संयोग-विभागविति—Pra. Bhāṣya in the section on आकाश, p. 58. Vis Bdn. The passage is thus explained in the Nyāyakandali "संयोगादिभागात् शब्दाच्च शब्दस्य निष्पत्तिरिति सूत्रेणाकाशयुग्मं शब्दं प्रति संयोगविभागौ कारणम् इत्युक्तं तेनाकाशे संयोगविभागौ सिद्धौ व्यधिकरणस्यासमवायिकारणत्वाभावात् (ibid p. 62). Of the three ways in which शब्द is produced two are by means of संयोग and विभाग. संयोग and विभाग being thus the असमवायिकारण of शब्द, they have the same अधिकरण as शब्द, and that is आकाश. आकाश being thus shown to possess संयोग and विभाग, it becomes subject to उत्पाद and व्यय, in other words, it is अनित्य (see above). Now, from its परमहृत्परिमाण, it is already known to be नित्य. Therefore, it is नित्यानित्य. The नित्यानित्यत्व of आकाश had already been shown above. But the same is shown once more here as a doctrine which is denied and yet virtually admitted by the Vaiśeṣikas in some of their tenets—thus betraying incoherent talk. (l. 105).

Page 17-18.

ll. 105-142. प्रलापप्रायस्त्वं च etc.—The author now takes up the question of नित्यानित्यत्व—in its general form—i. e., without any such particular application as that to क्षीय or व्योम as was done above, and points out * the innumerable contradictions and impossible positions to which the doctrine of absolute नित्यत्व or अनित्यत्व leads us.

For example, a real thing is defined as that which *does* something. Now let us see how the doctrine of absolute नित्यत्व or अनित्यत्व will fit in with this. A नित्य thing is one which has

* The whole paragraph of the text is taken almost verbatim from Hemacandra's commentary on his own प्रमाणमीमांसासूत्र—l-4 '83.

neither beginning nor end, but only persistent existence (अप्र-
च्युतादित्यवस्थितिरैकरूपः) Now, if it is a reality it must *do* some-
thing, as required by the definition of reality, and that either
at once or *gradually*, for no third alternative is possible according
to the law of 'the excluded middle' (अन्योन्यव्यवच्छेदरूपाणां प्रका-
रान्तरासंभवाद्). Of the two, the latter, that is, *gradual* activity
is impossible in the present case, for there is nothing to delay
the action of the नित्य thing and prevent its doing its work *at*
once (समर्थस्य कालक्षेपायोगाद्), unless the thing is lacking in the
required energy or competency. It may be argued that the
thing possesses the *capacity* to do a certain work, but it needs
an auxiliary agent to turn that capacity into actuality. But
that is virtually admitting that the thing is so far lacking in
the required competency (सापेक्षसमर्थम्-इति न्यायाद्); for, what
depends upon others is *pro tanto* lacking in its own strength. It
may be answered that it is not the नित्य thing that needs an auxi-
liary in order to produce an effect, but it is the effect itself which
needs it in order to come into being (न तेन सहकारिणोऽपेक्ष्यन्तेः अपि
तु कार्यमेव सहकारिणसहसह अवयव तानपेक्षते). But this is only trying
to evade the difficulty: we want a straight answer to this
question—Is the thing competent or incompetent? If it is
competent, why should it weakly and imploringly look at the
face of the auxiliary, and not produce the effect *at once*? You
will perhaps say that a seed though perfectly competent to put
forth a sprout does so actually only when accompanied by earth,
water, etc., and not otherwise. This statement, however, will not
stand the test of the following dilemma. Do those companions
render any assistance to the principal cause or not? If they
do not, the cause (the नित्य thing of our hypothesis) has no
more reason to be active after than it had before the advent
of those companions. If they do, we ask the question: Is
the assistance (सहकार) thus rendered by the companions to
the नित्य thing identical with the नित्य thing or is it different?
If it (सहकार) is identical with the नित्य thing, it vitiates the
very नित्यत्व of the thing and turns it into something अनित्य, it
being itself something produced by those auxiliaries. (अभेदे स

एव क्रियते इति लभमिच्छतो मृदङ्गतिरायाता । कृतकत्वेन तस्यानित्यत्वापत्तेः)
 If, on the other hand, it (उपकार) is different from the नित्य thing itself, how can it affect the नित्य thing at all, any more than the Sahya mountain can affect the Vindhya mountain? (This is only an example to illustrate two disconnected things which have no influence upon each other). It may be argued that the assistance (उपकार) is neither identical with the thing to which it is rendered, nor is it separate from it, but it *belongs* to it (तत्संबन्धात् तस्यायम्). To this argument we reply by a question: What is the relation between the thing assisted (उपकार्य—the नित्य thing of our hypothesis) and the assistance itself (उपकार)? It cannot be संयोग; for, संयोग exists only between two द्रव्य, whereas in the present case the thing assisted (उपकार्य) is a द्रव्य and the assistance itself (उपकार) is a क्रिया. Nor can the relation be समवाय; for, समवाय is one and all-pervading, and therefore it cannot be connected with any particular correlates (i.e., these, rather than those), all the correlates being equally far from or equally near to the समवाय (प्रत्यासत्ति-विप्रकर्षाभावेन सर्वत्र तुल्यत्वाच्च नियतैः संबन्धिभिः संबन्धो युक्तः). If, you hold that the समवाय is connected with particular correlates, it means that those correlates influence (उपकार) the समवाय in a certain manner—in which case the old difficulties (see above) about the influence (उपकार), whether regarded as identical with or different from the समवाय recur: thus, if the उपकार is one with the समवाय, it is nothing more than the समवाय; if it is distinct from the समवाय, the समवाय fails to be the relation of any particular correlate. Therefore nothing that is absolutely नित्य can *gradually* do something and thus fulfil the definition of Reality. Now to take the other alternative, viz., the alternative of the नित्य thing doing its work all *at once*. The objection to it is that nothing is ever known to be doing all its work at a single stroke. Supposing it does, what will remain for it to do in the next moment? Supposing, again, that there does remain some work to do, then the position is the same as the one above considered, viz., that of gradual action, of which it is only an alias. Supposing, however, that it has no work to do

in the succeeding moment, it fails to fulfil the definition of Reality and is therefore nothing. Thus, both the alternative hypotheses of gradual or successive action and simultaneous action failing in the case of an absolutely *नित्य* thing, the activity with which they are concomitant also fails, and with the failure of activity comes non-existence or nothingness. Thus collapses the alternative of absolute *नित्यत्व*.

Page 19-20.

11. 143-173. Turn we now to the other alternative, viz., that of absolute *अनित्यत्व*. An *अनित्य* thing is one which perishes every moment. Such a thing cannot do any kind of work *successively* (क्रमेण), for, in its case no succession either of time or of space is possible. Thus:—Succession means the relation of before and after, which is impossible in the case of that which has absolutely momentary existence. Only a thing that abides can cover several points of space and time. But the thing which perishes every moment cannot do so. How things fare under the absolute-*अनित्यत्व*-hypothesis is thus described in a verse “*यो यदैव सं तत्रैव यो यदैव तदैव स । न देशकालयोर्व्याप्तिर्भावानिह विद्यते ॥*”—i. e., Things occupy only a certain point of space or time, they do not cover any length of space or time. It may be urged that things no doubt perish in a moment and so do not admit of succession (क्रम), but they form a *संस्तान*, i. e., a continuous series, which does not so perish and which consequently makes succession possible. But this assumption will not mend matters. For, there is no such reality as a continuous series. Supposing there is such a real series, if the series is momentary, the position is the same as before, that is, the objection in the case of the single members mentioned above applies to the series as well. If, on the other hand, the series be supposed to be capable of persistence in time, the doctrine of momentariness (क्षणभङ्गवाद) vanishes. Nor can an absolutely *अनित्य* thing (as supposed by the hypothesis) i. e., that which is only momentary (क्षणिक), do all its work *at once* (अक्रमेण). The dilemma with which the advocate of absolute *अनित्यत्व*—the

Buddhist—is confronted is this. When a single रूपक्षण [the Buddhist is so obsessed by the idea of क्षणिकत्व, that he calls things 'क्षण'], when a fruit, for example, simultaneously gives rise to numerous effects such as रसक्षण etc., does it do so by virtue of a single nature or of many natures (एकेन स्वभावेन जनयेज्ज्ञानस्वभावैर्वा)? In the former case, there could be no diversity of effects among रस etc., since they all arise from a single—uniform—nature. In the latter case i. e., if it produced रूप etc., as उपादान (the stuff of which the effect is made), and रस etc., as सहकारि (auxiliaries), we would ask whether the many natures (which, by hypothesis, belong to the thing) were the thing itself or otherwise? In the latter case, they could not be *natures* (अनात्मभूताभेद स्वभावत्वहानिः). In the former case, the thing itself would have to be regarded as many (यथात्मभूतास्तर्हि तस्यानेकत्वम्), or the natures would have to be regarded as one (स्वभावानां वा एकत्वं प्रसज्येत—तदव्यतिरिक्तत्वात् तेषां तत्त्व वैकल्यात्). It may be argued that there is no plurality of natures in a thing, the thing acting as उपादान in one place and सहकारि in another. But this will mean that the thing which is नित्य and एकरूप (persistent and possessed of a single nature, uniform), successively produces many effects—an admission of plurality of natures and variety of effects. (स्वभावभेद-कार्यसांकर्ये च). If you object: How can that which is नित्य, and एकरूप (uniform) and therefore अक्रम (acting at once and not by successive steps) give rise to effects which are नाना (various) and क्रमिक (arising in succession)? We retort. If from one single partless रूपादिक्षण acting as a cause there can spring—as you hold—at a single flash, without succession, numerous effects requiring numerous causes, why can not a नित्य thing produce successively a variety of effects? That is to say, the anomaly if any, under one supposition is the same as under the other. Therefore, a thing which is absolutely अनित्य i. e., क्षणिक, fails to show itself to be a reality by doing something *at once*, without succession of steps (तस्मात् क्षणिकस्यापि भावस्याक्रमेणार्थक्रिया दुर्घटा). Thus, both the alternatives of क्रम and अक्रम failing, the अव्यक्रिया

which they cover also fails, and with the failure of अर्थक्रिया goes the failure of existence. Thus, collapses the doctrine of absolute अनित्यत्व, of which the Buddhist is a special advocate.

cf. "अर्थक्रिया न युज्येत नित्यक्षणिकपक्षयो । क्रमाक्रमान्यां भावानां सा लक्षणतया मता ॥" Quoted in Hem.'s, Com. प्र. मीमांसा १-१ १५

It is interesting to read, however, the following remark made by a Jaina writer: "अनेन च सल्लक्षणेन नैयायिकादिपरिकल्पित-सत्तायोगं सत्त्वं बौद्धाभिमतं चार्थक्रियालक्षणं सत्त्वं द्वे अपि प्रतिष्ठिते वेदितव्ये॥" (Guna. Com. on Śāst. St 57) where the अर्थक्रिया is mentioned as the Buddhist definition of Reality.

Page 20.

ll. 174-180. स्याद्वादे तु पूर्वोत्तराकारः etc.—Now the author shows how things, under the Syādvāda hypothesis, can act, while they possess the three-fold characteristics of the abandonment of previous form, acceptance of a new form, and retention of its own identity. The only possible objection to it is that it involves the attribution of contradictory characteristics to one and the same thing. But the objection can be easily met by an appeal to experience—which favours the view that things are multiform in character, and so the only doctrine which tallies with experience and therefore with truth, is that things are neither exclusively नित्य nor अनित्य, but are in reality both—like the Nara-Simha (Man-Lion) of mythology: "न नरः सिंहरूपत्वात् न सिंहो नररूपतः" ("भागे सिंहो नरो भागे योऽर्थो भागद्वयात्मकः। तमभागं विभागेन नरसिंहं प्रचक्षते।").

ll. 181-183. वैशेषिकैरपि etc.—The Vaiśeṣikas, too, hold doctrines which can be easily shown to savour of Syādvāda—though they would not like to admit it. Thus, for example, they recognise चित्ररूप (which really amounts to contradictory रूपs) in a single body or substance; one and the same substance is described as moving or stationary, one and the same object—a वृत्, for example, is supposed to be both red and not-red (the former when it is hot, the latter when it is not so), covered and open etc.

of. “ एकमेव चित्रपटदेखयविनो रूपं विचित्राकारयङ्गुपयन्ति । न च विरोध-
माचक्षते । तदुक्तं कन्दल्याम् । विरोधादिकमनेकस्वभावमयुक्तमिति चेन्न । तथा
च प्रावादुकप्रवादः । एकं चेत्तत् कथं चित्रं चेत्थेतच्चित्रतरं मतम् । इति को विरोध
इत्यादि ।” *Gūṇa. Com. on Śāḍ. 57.*

सौगतरैरपि etc.—The Buddhists, similarly, find no contradiction
in seeing नील and ज-नील in one and the same चित्रपट. Note
that they do not attribute qualities to substances, for they
recognise no external reality, but only see certain elements in
a particular idea—नील and जनील, for example, in the idea or
concept of पट.

II. 184–188. अत्र च यद्यप्यधिकृतवादिनः etc.—The author finds it
necessary to observe that so far as प्रदीप is concerned the Vaiśeṣika
unlike the Buddhist does not regard it as क्षणिक (momentary)
but only अनित्य (that which has a beginning and an end, not
necessarily the short duration of a single moment of time),
but even he regards बुद्धि, सुख etc., as क्षणिक just like the
Buddhist, and so the question of क्षणिकवाद is not irrelevantly
introduced while dealing with the tenets of the Vaiśeṣikas.
Remember that Śāṅkara has called the Vaiśeṣikas, on this
account, ‘अर्धवैनाशिकः’ i. e., semi-Buddhists. For the क्षणिकत्व of
बुद्धि, सुख, etc., in the Vaiśeṣika system, see *Nyāya-Muktāvalī*
and *Com. thereon*, Bh. P. Stanza 27.

1. 188. यदापि च कालान्तरावस्थायि etc.—The Vaiśeṣika confines
क्षणिकत्व to बुद्धि, सुख, etc.—but many a thing he regards as
having a certain *duration* in time which is *limited*. Now if you
put the ideas of duration, i. e., persistence in time, and limited-
ness in time together, it will mean the same thing as नित्यानित्यत्व.

1. 189. क्षणोऽपि न कदा सोऽस्ति etc.—There is not a
moment of time when a thing does not partake of the three-fold
character of इत्याद, न्यय and त्रौव्य (see above).

Stanza VI.

Page 21.

The doctrine next criticized is —

Stanza VI.—(1) There is some maker of the world; (2) He is one; (3) He is everywhere; [(3a) He knows everything] (4) He is self-dependent; (5) He is eternal.

Criticism :—

I. ll. 3-8 जगतः प्रत्यक्षादि etc.—कश्चित् = अनिर्वचनीयस्वरूप-
शर्वोपर्वततर्वादिकं etc.—A syllogism to prove the existence of
God. The major premiss on which it rests is 'यद्यत् कार्ये
तत्सर्वं बुद्धिमत्कर्तृकं यथा घट'—

Everything that is *made* requires an intelligent maker—
e.g. a jar, etc.; the Earth etc. are things made; therefore,
(कार्यत्वात्) they have an intelligent maker, whom we call
Is'vara or God.

ll. 9. न चायमसिद्धो हेतुः etc.—Here the minor premiss is not
"unproven." For, it can be easily shown to be true by *means*
of the following argument:—The Earth etc. are things made;
because, they spring from definite causes (स्वत्वकारणकटापजम्भ-
तया), also because, they are bodies possessed of parts (अवयवितया).

ll. 10-11. नाप्यनैकान्तिको विरुद्धो वा—Nor is the *hetu* (कार्यत्वात्)
in the theistic syllogism either "inconclusive" or "hostile"
For, it fully satisfies the condition विपक्षाद्व्यावृत्ति, the violation
of which involves the fallacies of "inconclusive" and "hostile"
hetus. If there be a single case in which the हेतु exists without
the साध्य, the हेतु is 'inconclusive' ('अनैकान्तिक'); if the हेतु
exists always without the साध्य, it is distinctly 'hostile' ('विरुद्ध').
But in the present case, the हेतु is one which is *never* found
where the साध्य is not found (विपक्षाद्व्यावृत्ति.) and is, therefore, a
good हेतु (यत्र बुद्धिमत्कार्यकर्तृकत्वं नास्ति तत्र कार्यत्वमपि नास्ति यथा आकाशे).

ll. 11-12. नापि कालाव्यवापदिष्ट. etc.—Nor is the हेतु "pre-
cluded" (बाधित) by प्रत्यक्ष, अनुमान or शब्द having closed the
question to the contrary. चर्मवर्णनन्तर—i. e. stated as a हेतु after
the statement of the पक्ष (चर्मिन्) and the साध्य (चर्म).

II. 13. नापि प्रकरणसमः etc. There is no rival हेतु or अनुमान to prove the opposition. The following may be plausibly advanced as such an अनुमान, but it will fail:

God could not be the maker of the World—the Earth, etc., because he would be wanting in a physical body to accomplish the task, he being like emancipated souls (निर्वृतात्मनः) whom no one supposes to be world-makers.

This syllogism may be subjected to the following criticism.

Is God—the subject of the proposition to be proved—*known* or *unknown*? If *unknown* the argument involves the fallacy of 'आश्रयसिद्ध' (हेतु affirmed of a subject—पक्ष—which is fictitious). If *known*, there is no reason to think that he is lacking in a body and is, therefore, incapable of making the world. If a body is required for the task, he may be supposed to have got it, by what is called धर्मिण्यहङ्कप्रमाण, that is to say, the प्रमाण which proves a धर्मिन् may be supposed to prove also the धर्म that are required in the धर्मिन्. [Example: If you assume the existence of a substance called either to explain the phenomenon of light, that substance may be supposed, by the same hypothesis, to possess all those properties that are required to make the phenomenon possible.]

Page 22.

II. 20. (2) स वैक इति etc.—*God is one*. If there were many gods, i. e., many masters of the world, the world would be thrown into confusion by the conflict of discordant wills; and the very purpose for which we had resorted to the hypothesis of a divine maker, viz., to explain the harmony and order of the Universe, would thereby be defeated.

II. 24-29. (3a) तथा स सर्वत्र इति etc.—*सर्वत्र* = *Omnipresent*; because, his activity is wanted everywhere. Or, (3b) सर्वत्र = *omniscient*; because intelligent making requires thought or wisdom.

II. 30-35. (4) तथा स्ववशः—*God is self-dependent*. ईश्वरप्रेरितो etc.—Originally found in the Mahābhārata, Vana-parva. It has been subsequently reproduced in many works both of Jaina and Brāhmana literature. It means: Impelled by

God, a soul moves to heaven or to hell. No other person is master of his सुख and दुःख. Self-dependence is implied in the very notion of one who is the Lord of all.

ll. 36. (5) तथा स नित्यः etc.—He is eternal. A created God is a contradiction in terms. This may be shown by a simple question: Is the Creator of God eternal or not? If he is, why not so God himself? If not, he will have to be supposed to be a creature created by another, and he by another, and so on *ad infinitum*.

Page 23.

l. 45. ईमा एताः etc.—कुहेवाकविदम्बना :—ridiculous and false doctrines.

ll. 54. अतोऽज्ञा etc.—The master preaches his doctrine to all, yet all do not benefit by it, because there are some whose minds are so bedimmed by passions that they cannot receive the light of his teaching. It is their fault, not his. कादम्बरी बाणोऽपि—See Kād. Nir. ed. p. 196. कौशिक—owl.

ll. 67.—तथा ज्ञासिद्धत्वेनः etc.—Oh friend of the World! Despite your possessing faultless skill in sowing seeds of the right Dharma, even you have had your barren lands. It is not surprising. To birds of darkness (owls) the rays of the sun are as white (ironical : black) as the feet of bees!

Page 24.

ll. 72-75.—II. अथ कथमिदं etc.—Here begins a detailed criticism of the theistic syllogism—कित्पादयो बुद्धिमत्कर्तृकाः कार्यत्वात् वदन्तः.

1. The first objection is that here the व्याप्ति (major premiss) is not known to be sound (व्याप्तेरग्रहणात्). All are agreed that a साधन (हेतु) leads to the inference of साध्य, when the व्याप्ति (i. e. its invariable concomitance with the साध्य) is established by प्रमाण. But we are going to show that such व्याप्ति is impossible in the present case.

ll. 75.—स कार्यं जगन्नि सृजन् etc.—Here is a dilemma: Is God (1) possessed of a *body* or (2) not—when making these worlds? If he is possessed of a body, we should like to know

whether the body is (1,a) *visible* like ours, or (1,b) *invisible* like that of a ghost? The former alternative (No. 1,a) is ruled out by प्रत्यक्ष. We do not see any such body working in the production of grass, trees, rain-bows, clouds, etc. Hence the alleged व्याप्ति—यत्र यत्र कार्यत्वं तत्र तत्र सशरीरकर्तृकत्वम्—falls to the ground. The हेतु here is साधारण अनैकान्तिक i. e. inconclusive, on account of its being common to things possessed of साध्य and those possessed of साध्यायाव, like the hetu प्रमेयत्व which is inconclusive as to नित्यत्व or अनित्यत्व, being found in things which are नित्य (e. g. राग) and also in things which are अनित्य (e. g. घट). The latter alternative (No. 1,b) requires to be made clearer as to whether the invisibility of his body is due to his unique greatness or to any fault of our adṛṣṭa i. e. misfortune, caused by the law of Karma—i. e. dharma and adharma.—The first of these alternatives is not supported by any proof; moreover, it involves argument in a circle (इतरेतराश्रयदोष) in that his invisible body will be proved when his unique greatness is proved, and his unique greatness will be proved when his invisible body is proved. The second alternative (No. 2) is not free from certain doubts. Thus, a doubt will arise in our mind whether our failure to see his body is due to the fact of his not existing at all (e. g. we do not see the body of a son of a barren woman) or to any defect in our adṛṣṭa which incapacitates us for the sight (e. g. owing to the same reason we do not see the body of a ghost). Moreover, if God works without a body it is contrary to all our experience of other द्रष्टांतas or examples. For, all the examples of कार्य which we have observed (such as घट etc.) show a maker possessed of a body (such as a potter). Without a body a maker can do nothing: he would be as inactive as आकाश. So the व्याप्ति of the hetu (कार्यत्व) with the sādhyā (सकर्तृकत्व) breaks down when placed on the horns of the dilemma of सशरीरत्व and अशरीरत्व. For the Nyāya-Vaiś arguments, see म्या. क. Viz. Ed. pp. 55-57, दिनकरी on म्या. सु. on मा. प. St. I

IL 90-93-2. Moreover, the *hetu* is 'कालात्मयापदिष्ट' or 'वर्णित' as it is otherwise called. For, we see by प्रत्यक्षप्रमाण that certain

कादौ do spring into existence even without an intelligent maker, e. g. a tree, a lightning, a cloud etc., in fact all natural phenomena which we do not see created by man or any other living being.

So we conclude. “न कश्चिज्जगतः कर्ता.”

Page 25.

Malligena next proceeds to examine the so called attributes of God viz. एकरत्व, सर्वगतत्व etc.

II. 96. तत्रैकत्वचर्चस्तावत् etc.—God is supposed to be *one*, because, it is said, multiplicity of gods would mean multiplicity of wills, with its necessary corollary,—a conflict of wills and the consequent confusion in the making and management of the world. But the Jaina denies the necessity of the corollary and in support of his position he cites the examples of (1) an anthill made by many ants, (2) that of a palace made by many artisans and (3) that of a beehive made by many bees—all working harmoniously together to a common end.

अथ तेष्वप्येक etc.—Some might see one Supreme Maker behind each of these makers viz. the ants, the bees etc. But they may well be asked: Why not say then that God is the maker of घट, पट etc. instead of the potter, the weaver etc.? * If you say their agency is too visible to be denied we should like to know how the agency of the ants and the bees is any the less visible. of S'l.'s Com. on the Sūtrākṛ. p. 79 “अपि च—घटादिसंस्थानानां कृमिकार एव विशिष्टः कर्तोपलक्ष्यते गेह्वरः । यदि पुनरीश्वरः स्यात् किं कृमिकारेणेति ? । नैतदस्ति । तत्रापीश्वर एव सर्वव्यापितया निमित्तकारणत्वेन व्याप्तिरिति । नन्वेवं दृष्टान्तिरदृष्टकल्पना स्यात् । तथा चोक्त—शबौषधादिसंबन्धाच्चैत्रस्य व्रणरोदणे । असबद्धस्य किं स्थाणोः कारणत्वं न कल्प्यते । तदेवं दृष्टकारणपरिस्थागोनादृष्टपरिकल्पना न स्याप्येति । अपि च—देव-कुलवाद्यादीनां च कर्ता स सावयवोऽव्याप्यनित्यो दृष्टः तद्दृष्टान्तसाधितश्चेश्वर एव-भूत एव भाज्येति । अन्यथाभूतस्य च दृष्टान्ताभावात् व्याप्यसिद्धेर्नाहुमानमिति ।” S'l. Com. on सत्त्वकृताङ्ग, समवाय्ययन, उद्देशः ३

* [They do say, however, that God is according to them the primary cause, and the potter etc., the secondary causes. See Bh. G., Br. Sūtras etc., cf. Martineau's Study of Rel. Vol. I.]

11, 105-107.—*तस्माद्वैमत्य* etc.—To hold that God is one in order to avoid conflict of wills is like getting rid of a family to avoid quarrelling about food !

1. 108.—*तथा सर्वगतत्वमपि* etc.—If, as you say, he is omnipresent, it must be either through the body (*शरीरात्मना*) or through the mind (*ज्ञानात्मना*). In the former case, his body would fill all space, leaving no room for other objects. The latter alternative is all right, for, we too hold that the Supreme Person (*परमपुरुष*) pervades the whole Universe with his boundless *ज्ञान*. But it is not a position which you can take up since your Veda asserts the omnipresence of God in the physical sense. For, your texts such as *विश्वतश्चक्षुः* etc. declare his physical ubiquity.

1. 115.—*यद्येकं* etc.—A possible reason for regarding God as physically all-pervasive is this : If God occupied only a particular spot he could not well deal with objects at a distance. But this is bad reasoning. Is the Divine Architect, who is the supposed maker of the three worlds, working like a carpenter through the instrumentality of his body, or through that of his mind ? The first would be a long and tedious process if his body is to be supposed to be limited in size to avoid the difficulties of the hypothesis of an infinite body. The second process viz. that of working by the mind will not necessitate physical omnipresence of the deity. Minor gods, all are agreed, dwell in limited worlds of their own and yet work by their mind at great distances. Moreover, the physical omnipresence of God would mean his contamination through contact with all sorts of impurities including residence in hell. It may be urged from the other side that this objection will apply equally to the doctrine which we have accepted viz. that of mental omnipresence of the Supreme Person (the Perfect Man). But this is wrong. It is mistaking the very nature of a *mental* process, in which *ज्ञान* has not to leave the *âtman* and travel to the object from a distance. Besides, the argument of contamination is absurd: thought of a dirty thing does not fill the mouth with dirt, or the thought of luxuries provide you with the luxuries themselves,

Page 26.

1. 133.—यत्तु ज्ञानात्मना etc.—This is withdrawing a point which was conceded in a foregoing passage (see supra).

1. 138.—यच्च परे दृष्टान्तयन्ति etc.—The case of ज्ञान is sometimes illustrated by the analogy of the light (किरण-rays) of the sun, which, though a *guṇa* (attribute) of the sun, travels from the sun to the world which it illumines. But the analogy will not bear scrutiny. The rays are not a *guṇa* of the sun, but a *dravya* made of luminous matter (*pudgala*), and the luminosity (light-प्रकाश) which belongs to them as a *guṇa* never travels out of them.

1. 143.—नया च धर्मसंप्रतिष्ठायां etc.—See vv. 370-73. The passage occurs in a discussion about the nature of *Jīva*. The position of the opponent and the Jains criticism of the same are very clearly brought out in the text and the Com. of the verses quoted here. These have been explained in the Commentary as follows :—

“‘किरणा गुणा न.....’

ननु किरणा गुणा न भवन्ति किंतु इत्यम् । यस्तु तेषां किरणानां प्रकाशः स गुणः । न चासौ प्रकाशरूपो गुणोऽप्यो ब्रह्मदेशादन्यत्र वर्तते । ज्ञानं पुनरिदं यत् यस्मादात्मगुणस्ततः स कथमद्वय्यो द्रव्यरहितः सन् अन्यत्र आत्मदेशपरित्यागेन भवेत् ? । नैव भवेदिति भावः । तस्माद्वैकान्ते ज्ञानदेशादयमात्मा सर्वव्यापी प्रतीयत एव ॥ तदेव चिरादवबुध्यमानेन परेणामिहिते सत्याचार्यैः सन्मगुञ्जरमाह—
‘नं तु न परिच्छिदाह.....’

न ज्ञानं यस्मिन् देशे ज्ञेयमस्ति तस्मिन् देशे गत्वा परिच्छिनत्ति न वरं किंतु आत्मस्यमेव सत् तत् दूरदेशस्यस्यापि ज्ञेयस्य परिच्छेदकमभिव्यक्त्यशक्तिर्ज्ञेयस्य अनुमेवार्थं दृष्टान्तेन भावयति—

‘लोहोपलस्य सती’

लोहस्याकर्षक उपल-लोहोपल । अत्राहुर्व्याकर्षकमावलक्षणतन्बन्धे यही । यथा राशः पुरुष इत्यत्र पोष्यपोषकभावे तस्य शक्तिरात्मस्यैव सती भिन्नदेशमपि भिन्नस्थ- (लस्य)मपि लोहमाकर्षन्ती दृश्यते । न च दृष्टे अनुपपन्नं नाम । अतीन्द्रियत्वाच्छरीरां कथं तस्या दर्शनमिति चेत् । अत आह—‘कार्यप्रत्यक्षा’ कार्यं लोहाकर्षणलक्षणं प्रत्यक्षं गत्याः सा कार्यप्रत्यक्षा । एतदुक्तं भवति—तत्कार्यत्वं प्रत्यक्षत्वात् सापि दृश्यत इति व्यवह्रियत इत्युद्देशः ॥” घ. सं. ११. 370-73 etc., Com.

Page 27.

11. 144.—**किरणः**—This formulates the objection: The rays of the sun are not *gūpas* but *dravya*; and so little wonder that they travel out of the Sun; luminosity is their *guṇa*, which cannot go out of the *dravya*. Similarly, **ज्ञान** is a *gūpa* of **ātman** and it cannot travel out of **ātman**.

गं तु णं etc.—Wonderful is the nature of **ज्ञान** it has not to go out to the spot of its object—it remains in **ātman** and works at a distance. If an analogy is wanted it is afforded in a magnet—which is wellknown for its *actio in distans*.

11. 153-194.—**अय सर्वज्ञः सर्वज्ञः** etc.—Taking **सर्वज्ञः**=omniscient. The doctrine of the omniscience of God can be easily disproved by means of the following dilemma: Is the omniscience of God proved by **प्रत्यक्ष** or **परोक्ष** (i. e. **अनुमान** or **शब्द**)? Not the former. For, **प्रत्यक्ष** springs from the contact of **बुद्धिश्च** and **अर्थ**, which is not possible in the case of omniscience which transcends the employment of **बुद्धिश्च**s. Not the latter—in the shape of **अनुमान**. For, **अनुमान** is based upon the recollection of an invariable concomitance between **लिङ्ग** (**हेतु**) and **लिङ्गिन्** (**साध्य**) and we do not know of any **लिङ्ग** which can prove omniscience—the latter being too far away from the field of our observation.

It may be argued that the **अनुमान** in the present case is of the nature of **अर्थोपपत्ति**, that is to say, omniscience is inferred as necessarily implied in the wonderful variety of the cosmos. But the argument is wrong. There is no necessary implication of omniscience contained in the variety of the Cosmos, which can be easily explained by the law of karma in the case of living beings and by an uncaused natural state of things in the case of inanimate matter. Nor is there any testimony of **शब्द** or **आगम** to prove the omniscience. Is the **आगम** (1) made by God or (2) made by any other person? (1) If it is made by God, it is a wonderful self-laudatory document—hardly worthy of true greatness. Moreover, it is impossible that he could have given out the *āgamas* without a physical body, the very utterance of the sounds of their letters requiring a throat, a

palate etc., (cf. Br. Sū. II. ii. 38-40.) And if he has a body, it is a position which has been already disposed of (see above). (2) If it is made by any other person, is that person (2a) omniscient or (2b) not? (2a) If he is omniscient, God is one such person and here is another—a position which militates against the unity and singularity of God. Besides, the omniscience of the other person will require to be demonstrated by the word of a third person, who must be also omniscient, and so on *ad infinitum*. (2b) If he is not omniscient, what faith can we put in his word?

Page 28.

II. 174.—अपरं च भवद्भीष्ट etc.—The author next proceeds to show that if God is the source of the Brahmanical scriptures, he is anything but omniscient. For, the Brahmanical scriptures, says the writer, are full of contradictions.

II. 175-178.—तथाहि etc.—The passage that follows is taken verbatim from Gunaratna's T. R. D. p. 261-62. The conflicting texts quoted therein are selected with reference to the *vratas* or moral precepts of the Jains viz. अहिंसा, सत्य, अदत्तादान (अस्तेय), ब्रह्मचर्य together with अपरिग्रह.

II. 199.—तथा स्वदशत्वं etc.—If God is self-dependent and at the same time all-merciful, why should he create a world full of misery? There is nothing to prevent him from creating a perfect world. Not even his independent will? No. For, the will is linked to an all-merciful nature. cf. S'ankara on Br. Sū. II. ii. 37.

I. 201-02.—स्यसुखं—Full of ; स्वर्ग—happiness.

II. 202.—अयं जन्मान्तरो etc—If you propose to reconcile the misery in the world with God's mercy by the hypothesis of *karma*, it will amount to a surrender of the principle of his independence (cf. S'ankara on Br. Sū. II. ii. 37).

II. 204.—जलजडि—Funeral libation of water; equivalent to sounding the death-knell.

विषिविष्ट—Viṣṇu, God. विष्ट—*a world*. वृत्तुल्यां प्रसातम्—Arriving in the morning at a toll-bar. You drove your cart all night in the hope that you would thereby pass the toll-bar unnoticed in the darkness of the night. But unfortunately you reached the toll-bar just when there was daybreak and the officer at the station had got up to do his duty! Hence 'वृत्तुल्यां प्रसातम्' is an idiomatic expression to state that you have arrived at the very position you wanted to avoid all along.

II. 207.—किं च प्राणिनां *eto.*—He is not only *dependent* upon the law of *karma* of his creatures for the allotment of happiness and misery in this world, but a further question arises as to who is the maker of the law of *karma* (कर्मापर्मे)? If he has not made it, he is not *Īvara* or Lord in regard to it.

II. 211.—तथा नित्यत्वमपि *eto.*—If he is eternal, his nature should be eternal, his creativeness should be eternal—he should be ever creating and creating—a process which would never end, and not a single act of creation would ever be complete. And, since an incomplete act is no act (a *चद* is not a *चद* before the last moment of completion is reached and it is fit to perform the work for which it was intended for, सत्त्व=कर्पेक्षियाकारिण.), God would be the maker of nothing. If, on the other hand, creativeness were not part of his nature, he could not create the world any more than *ākāśa* which never creates any world.

Page 30.

II. 218.—अपि च तस्य *eto.*—If he has an absolutely eternal nature, and creativeness is part of that nature, he would be ever creating and creating without any possibility of *संहार* or destruction. If creation and destruction sprang from a single nature—the two would be simultaneous; moreover, it would mean difference of effects (creation and destruction) without difference in the cause (a single nature). If you adopt the hypothesis of two natures, one of which (सृष्टि) is put forth at one time and the other (संहार) at the other time, that is tantamount to a confession that his nature is not eternal, but only occasional.

II. 225-229.—*इष्टं भवतां* etc.—A plurality of natures is attributed to God in the Brahmanical scriptures. Thus, the nature of *रजोगुण* is active at the time of creation, of *तमोगुण* at the time of destruction, and of *सत्त्वगुण* at the time of its existence: *वसन्*, *वृद्ध* and *विश्व*.

एवं चावस्थाभेदे etc.—A change of states in God would mean a changing God.

II. 229.—*अपास्तु नित्यः* etc.—Granting that God is eternal, how is it that he is not ever-creating? A possible answer is that it depends upon his free and independent *will* when to be engaged in the act of creation and when not, and hence the creation is occasional. But the answer is futile. On what should his will depend? On him and him only? If so, it should be eternally there, and the creative activity should be eternal and not occasional and spasmodic.

II. 232.—*तथा हस्तेरह्युणां* etc.—God is said to have the following attributes: *इष्टि* etc. (For this and small differences on the point see *Tarkasamgraha* and *Com.*, *Kārikāvali* with *Com.*, *Muktāvali* and *Dinakarī*, and *Nyāyakandali* p. 57). If these have to be inferred from their effects, they will be of a very unsatisfactory kind, unworthy of God. For, the world we see is by no means perfect. From our imperfect or finite world we can only argue to a finite or imperfect God: See *E. Caird's Com. on Kant: Rational Theology*; *John Caird's "Introduction to the Phil. of Religion,"* and *Flint's "Theism."*

II. 233.—*किं च प्रेक्षावतां प्रवृत्तिः* etc.—The famous dilemma raised by Mill and S'ankara. Creative activity on the part of God may be supposed to spring either from self-interest or pity for his creatures. The former is impossible in the case of God. The latter is not possible without the presupposition of misery of his creatures which he strives to remove. The misery, however, is impossible without a body and organs to suffer it, and these are not existing prior to creation. Thus,

the theist finds himself lost in a vicious circle—pity and misery necessary to account for God's creative activity, and the creative activity necessary for the possibility of misery!

Page 31.

II. 242.—*गुणतत्त्व*—Going both ways like the pendulum of a bell. For the Jain argument see *Śaḍ-Darśana-Samuccaya*, *Tarka-rahasya-dīpikā* pp. 52-53, 115-24, Ś'il. Com. on the *Sūtrakritāṅga* pp. 42-47).

For the Theistic argument examined in the Stanza and the Com. see *सू. क.* p. 54-56.

For the difficulties of the Theistic position consult Śāṅkara's Com. on the *Br. Su.* II. i. i, 37-41 Rāmānuja's Com. on the same and on *L. i. 3*. For an attempt at a solution of some of the difficulties see *Br. Su.* II. i. 30-36 The point of *परिरित्* will be found suggested by a corresponding passage in *सू. क.* pp. 55-56 : of. "Meanwhile the practical needs and experiences of religion seem to me sufficiently met by the belief that beyond each man and in a fashion continuous with him there exists a larger power which is friendly to him and to his ideals. All that the facts require is that the power should be both other and larger than our conscious selves. Anything larger will do, if only it be large enough to trust for the next step. It need not be infinite, it need not be solitary. It might conceivably even be only a larger and more godlike self, of which the present self would then be but the mutilated expression, and the universe might conceivably be a collection of such selves, of different degrees of inclusiveness, with no absolute unity realized in it at all. Thus would a sort of polytheism return upon us...."

"Upholders of the monistic view will say to such a polytheism (which, by the way, has always been the real religion of common people, and is so still to-day) that unless there be one all-inclusive God, our guarantee of security is left imperfect. In the Absolute, and in the Absolute only *all* is saved. If there be different Gods, each caring for his part, some

portion of some of us might not be covered with divine protection, and our religious consolation would thus fail to be complete.....Common sense is less sweeping in its demand than philosophy.....I think, in fact, that a final philosophy of religion will have to consider the pluralistic hypothesis more seriously than it has hitherto been willing to consider it"—James's *Varieties of Religious Experience* p. 526.

"This [a belief in more gods than one] of itself is what reason cannot rest in—what reason is constantly finding out more clearly to be false. The more the universe is examined and understood, the more apparent does it become that it is a single, self-consistent whole—a vast unity in which nothing is isolated or independent. The very notion, therefore, of separate and independent deities, and still more, of course, of discordant or hostile deities ruling over different departments of nature, is opposed to the strivings and findings of reason" Flint's "Theism" pp. 40-41.

For the Design Argument in its old form see Paley's "Natural Theology", and for its defence against later criticism, see Flint's "Theism;" and for a history of the Teleological Argument, Flint's *Theism* pp. 387-90.

For the whole subject of Theistic proofs, see *ibid*, Lectures IX to end. Among modern writings on the subject in addition to Flint's "Theism" and *Anti-Theistic Theories* the reader may consult Kant's criticism of Cartesian proofs and Rational Theology, and the statement of difficulties in the design argument in the old orthodox form and a reinterpretation of the argument in John Caird's "Philosophy of Religion," and Edward Caird's *Com. on Kant*. Consult also Martineau's "Study of Religion" Vol I, Fraser's "Theism" (Kantian presentation of the subject), Lindsay's "Recent Advances in Theism," Pringle-Pattison's "Idea of God," Ward's "Realm of Ends" and Alexander's "Space, Time and Deity."

Appendices.

1.

किं पुनरीश्वरसद्भावे प्रमाणम् ? । आगमस्तावदुक्तं च । महामृतचतुष्टय-
 त्रुपलब्धिपूर्वकं, कार्यत्वात्, यत्कार्यं तदुपलब्धिपूर्वकम् । प्रमाणेन पूर्वकोव्य-
 त्रुपलब्धेरसिद्धं पृथिव्यादिषु कार्यत्वमिति चेत् । तदुक्तम् । सावयवत्वात् ।
 यत्सावयवं तत्कार्यं, यथा घटः, सावयवं च पृथिव्यादि, तस्मादेतदपि कार्यमेव ।
 नतु व्याप्तिग्रहणादुक्तमानप्रवृत्तिः । कार्यत्वबुद्धिपूर्वकत्वयोश्च व्याप्तिग्रहणमशक्यं,
 घटादिषु कर्तृप्रतीतिकाल एवाद्वारादिषुपद्यमानेषु तदुभावप्रतीतेः । न चाङ्कुरा-
 दीनामपि पक्षत्वमिति न्याय्यम् । गृहीतायां व्याप्तावतुमानप्रवृत्तिकाले प्रतिवाय-
 पेक्षया पक्षादि प्रविभागः । इह तु सर्वदेव प्रतिपक्षप्रतीत्याक्रान्तत्वाद् व्याप्तिग्रहणमेव
 न सिध्यतीत्युक्तम् । अत्र प्रतिविधीयते । यदि चेवं द्वैतादुपलम्बमाप्त्यग्रहणाभावः,
 तदानीं भीमांसाभाष्यकृदभिमतं सामान्यतोदृष्टमादित्यगत्यनुमानमपि न सिध्यति ।
 तत्रापि देवदत्तगतितु पूर्वकदेशान्तरभाषिग्रहणकाल एवं नक्षत्रादिषु देशान्तरभाषि-
 मात्रोपलम्बमात् । अथ तेषु देशविप्रकर्षेणापि गतेरनुपलब्धौ संभवन्त्यां न तथा
 व्याप्तिग्रहणहेतोर्निरुपाधिप्रवृत्तस्य भूयोदर्शनस्य प्रतिरोधस्तुल्यपक्षत्वाभावात् ।
 एवं चेत् अत्राशरीरत्वेनाभ्युपेतस्य कर्तुः स्वरूपविप्रकर्षेणाप्यङ्कुरादिष्वनुपलम्ब-
 संभवात् तेन निरुपाधिप्रवृत्तस्य भूयोदर्शनस्य सामर्थ्यमुपहन्यते इति समानम् ।
 अपि च । जोः किमनुमानेन कर्तुमात्रं साध्यते पृथिव्यादिनिर्माणसमर्थो वा ? ।
 कर्तुमात्रसाधने तावदभिप्रेतासिद्धिः । न तस्मादादिसदृश कर्ताऽभिप्रेतो भवताम् ।
 न च तेनेह पृथिव्यादिकार्यसर्वाङ्गदृशा शक्यनिर्माणम् । पृथिव्यादिनिर्माणसमर्थस्तु
 कर्ता न सिध्यति । अनन्वयात् । अनवयवत्वेन हि इष्टान्तदृष्टकर्तृसदृशः सिध्यतीति ।
 नार्थं प्रसङ्गः । कर्तृविशेषस्याप्रसाधनात् । व्याप्तिसामर्थ्याद्बुद्धिमत्पूर्वकत्वे सामान्ये
 साध्यमाने, पृथिव्यादिनिर्माणसामर्थ्यैक्येणोऽपि विशेषः सिध्यत्येव । निर्विशेषस्य
 सामान्यस्य सिद्धयभावात् । ननु मा सिध्यन्तु सामान्यमिति चेन्न । कार्यत्वेन सह
 तद्व्याप्तेरप्रतिषेधत्वात् । यदि हि व्याप्तमपि न सिध्यति धूमादप्यग्निसामान्यं न
 सिध्येत् । अग्निविशेषस्यानन्वितस्यासिद्धेः । निर्विशेषस्यानवस्थानात् । अथेदमुच्यते
 द्वयमनुमानस्य स्वरूपं व्याप्तिः पक्षधर्मता च । तत्र व्याप्तिसामर्थ्यात् सामान्यं
 सिध्यति, पक्षधर्मतावलेन चाभिप्रेतो विशेषः पूर्वताद्यवच्छिन्नबलित्वक्षणात्मा
 सिध्यति । अन्यथा पक्षधर्मतायाः कोपयोगः । कृचानुमानस्य गृहीतग्राहिणः
 प्रामाण्यम् ? । एव चेत् ईश्वरानुमानेऽपि तुल्यम् अन्यत्राभिनिवेशात् । अथ मतं
 सिध्यत्यनुमाने विशेषोऽपि । यत्र प्रमाणविरोधो नास्ति तथा हि धूमात् पूर्वत-
 नितम्बवृत्तिवह्निविशेषसिद्धौ का नामानुपपत्तिः ? । इष्टो हि देशकालादिभेदः
 स्वलक्षणानाम् । ईश्वरानुमाने तु विशेषो न सिध्यति । प्रमाणविरोधात् । तथा हि
 नात्र शरीरपूर्वकत्वं सावनीयम् । शरीरे सत्यवश्यमिन्द्रियप्राप्तावतीन्द्रियोपादानो-
 पकरणविकारकशक्तिपरिज्ञानासंभवे सति कर्तृत्वासंभवात् । अशरीरपूर्वकत्वं
 चाशक्यसाधनं सर्वोऽपि कर्ता कारकस्वरूपमवधारयति तत् इच्छतीदमहमेनेन

निर्वर्तन्मीति । तत् प्रयतते । तद्वद् कार्यं व्यापारयति । ततः करोति । अनवधारयन्ननिश्चयप्रयतमानः कायमव्यापारयन्नकरोतीत्यन्वयव्यतिरेकाभ्यां बुद्धिवच्छरीरमपि कार्योत्पत्त्याद्युपायभूतं निखिलोपाधिग्रहणे व्याप्तिग्राहकप्रमाणादेवावधारितं न शक्यते प्रहातुम् । बह्वैरिवेन्धनविकारसामर्थ्यं धूमाहुमाने । तत्परिस्थानो च बुद्धिरपि परित्यज्यताम् । प्रमाणातिशयादशरीरवद्बुद्धिमानेवायमीश्वरः करिष्यति । अपादानोकरणादिस्वरूपानभिज्ञो न शक्नोतीति चेत् कुत एतद् ? । तथाहपलम्भादिति चेत् फलितं यमापि मनोरथद्वयेण । न तथा यावद्विच्छा प्रयत्नव्यवहिता कावोत्पत्त्याद्युपयुज्यते यथेदमव्यवहितव्यापारं शरीरम् । एवं तर्हि का गतिरत्र बुद्धिमत्कर्तृपूर्वकत्वसामान्यस्य ? । अगतिरेव । उभयोरपि शरीरव्याशरीरत्वविशेषयोरुपपत्तेः । निर्विशेषस्य सामान्यस्य सिद्धयभावात् । किमनुमानस्य रूपणम् ? । न किञ्चिद् । पुरुष एवायं विशेषाभावाच्छब्दविषाणायमाने साधनानेह सामान्ये साधनं प्रयुक्तानो नियुज्यते यथा कश्चिन्निश्चितं कृपाणमच्छेद्यमाकारं प्रति व्यापारयन् । अपाहुमानरूपणं विना न तुष्यति भवान् तदिदमशरीरिपूर्वकताद्वयमानं व्याप्तिग्राहकप्रमाणवाचित्वाद् कालात्ययापादिह व्याप्तिबलेन चाभिप्रेतमशरीरित्वविशेषं विरुद्धाद्विरोधविरुद्धं तत्तत्र विरुद्धत्वान्तरप्रभेद एवेति पूर्वपक्षसंक्षेपः ॥ अत्र प्रतिसमाधिः । किं शरीरत्वमेव कर्तृत्वमुक्तं परिहृष्टसामर्थ्यकारकप्रयोजकत्वम् ? । न चावच्छरीरित्वमेव कर्तृत्वम् । सुपुत्रस्योदासीनस्य च कर्तृत्वप्रसङ्गात् । किंतु परिहृष्टसामर्थ्यकारकप्रयोजकत्वम् । तस्मिन् सति कार्योत्पत्तेः । तथाशरीरस्यापि निर्वहति यथा स्वशरीरप्रेरणायामात्मनः । अस्ति तत्राप्यस्य स्वकर्मोपार्जितं तदेव शरीरमिति चेत् सत्यमस्ति । परं प्रेरणोपायो न भवति । स्वात्मनि क्रियाविरोधात् । प्रेरतयास्तीति चेत् ईश्वरस्यापि प्रेर्यः परमाशुरस्ति । ननु स्वशरीरे प्रेरणाया इच्छाप्रयत्नान्यामुत्पत्तेरिच्छाप्रयत्नयोश्च सति शरीरे भावादसत्यभावाद् अस्ति तस्य स्वप्रेरणायामिच्छाप्रयत्नजननद्वारेणोपायत्वमिति चेन्न । तस्येच्छाप्रयत्नयोरुपजननं प्रत्येक कारकत्वात् कञ्चात्मकवोरिच्छाप्रयत्नयोः प्रेरणाकरणकाले तु तद्वत्पायभूतमेव शरीरं कर्मत्वादिति व्यभिचारः । अनपेक्षितशरीरव्यापारस्येच्छा प्रयत्नमात्रसञ्चिवस्यैव चेतनस्य कदापिदचेतनव्यापारं प्रति साध्यर्थेदर्शनाद् बुद्धिमदव्यभिचारि तु कार्यत्वमितीश्वरसिद्धिः । इच्छाप्रयत्नौत्पत्त्यापि शरीरमपेक्षणीयमिति चेत् अपेक्षतां यत्र तयोरानुक्तत्वम् । यत्र पुनरिमां स्वाभाविकावासादे सत्तास्थापेक्षणं व्यर्थम् । न च बुद्धीच्छाप्रयत्नानां नित्यत्वे कश्चिद्विरोधः । इष्टा हि रूपादीनां गुणानामाश्रयेदेन द्वयी गतिः नित्यताऽनित्यता च तथा बुद्ध्यादीनामपि भविष्यतीति । सेयमीश्वरवादे वादिप्रतिवादिनो पराकाष्ठा । अतः परं प्रपञ्चः ॥ आत्माधिष्ठिताः परमाणवः प्रवर्तिष्यन्ते इति चेन्न । तेषां स्वकर्मोपार्जितेन्द्रियागणाधीनं संविदां शरीरोत्पत्तेः । सर्वविषयावबोधविरहात् । अस्यात्मनामपि सर्वविषयव्यापि सहजचैतन्यमिति चेन्न । सहजं शरीरसंबन्धमाजां तत्क्रेनाविद्वत्त्वं वेदेन सर्वथापूर्ववदवभासयति । शरीरावरणतिरोक्षत्वात् । तदात्मन्येव समाधीयते न परिछेदं भवतीति चेत्, व्यापकत्वेन तस्य विषयसंबन्धादुच्छेदेन नित्यत्वेन च

विषयप्रकाशस्वभावस्यानिवृत्तौ का तिरोचानवाचोद्युक्तिः ? । ह्युक्तिप्रतिबन्धश्चैतन्य-
तिरोचानमिति चेत् कथं तर्हि शरीरिणां विषयग्रहणम् ? । ह्यचिदस्य वृत्तयो न निरुध्यन्ते
इति चेत् कुतोऽयं विशेषः ? । इन्द्रियप्रत्यासत्तिविशेषात् । यथैवमिन्द्रियाधीनश्चैतन्यस्य
विषयेषु वृत्तिजाभो न संनिधिमात्रनिबन्धनः । सत्यपि व्यापकत्वे सर्वार्थेषु वृत्त्य-
भावादिन्द्रियवैयर्थ्यप्रसङ्गाच्च साधूकमशरीरिणामात्मनां न विषयावबोध इति । तथा
चेत् के वदन्ति । परास्त्रिंशानि व्यतृणत् स्वयंभूस्तस्मात्पराकृपश्यति नान्तराज्येति ।
अनवबोधे च तेषां नाधिष्ठातार इति तेष्वपि परः सर्वार्थदर्शिसहजज्ञानमयः कर्तृत्व-
भावः कोऽप्यधिष्ठाता कल्पनीयः । चेतनमधिष्ठातारमन्तरेणाचेतनानां प्रवृत्त्यभावात् ।
स किमेकोऽनेको वा ? । एक इति वदाम् । बहुनामसर्वज्ञत्वेऽस्मदादिवदसामर्थ्या-
दपरेषामनुपयोगात् । न च समप्रधानानां भूयसां सर्वदैकमत्ये हेतुरस्तीति कदाचिद-
वृत्त्यपरिपक्वकार्यस्य स्यात् एकामिप्रायातुरोचेन सर्वेषां प्रवृत्तावेकस्येश्वरत्वं नापरेषाम् ।
मठपरिपदायैव कार्योत्पत्त्यतुरोचेन सर्वेषामविरोधे प्रत्येकमनीश्वरत्वम् । तद्वैव कार्य-
विशेषेण सिद्धस्य कर्तृविशेषस्य सर्वज्ञत्वान् कुत्रचिद्वस्तुनि विशेषानुपपन्नमः अतो न
सन्निबन्धनं मिथ्याज्ञानं मिथ्याज्ञानाभावे च न तन्मूलै रगद्वेषौ तयोरभावाच्च
तत्पूर्विका प्रवृत्तिः प्रवृत्त्यभावे च न तत्साध्यौ धर्माधर्मौ तयोरभावाच्च तजयोरपि
सुखदुःखयोरभावः सर्वदैव आनुभवसद्भावाच्च स्मृतिसंस्कारावपि नासते इत्यह-
गुणाधिकरणो भगवानीश्वर इति केचित् । अन्ये तु बुद्धिरेव तस्याग्राहता क्रियाशक्ति-
रित्येवं वदन्त इच्छाप्रयत्नावप्यनङ्गीकुर्वाणाः पद्गुणाधिकरणोऽयमित्याहुः । स किं
ब्रह्मो ब्रह्मो वा ? । न तावद्ब्रह्मो बन्धनसमाज्ञातस्य बन्धहेतोः केषादेरसंभवाच्च । ब्रह्मोऽपि
न भवति बन्धविच्छेदपर्यायत्वानुसृते । नित्यब्रह्मस्तु स्यात् । यदाह भगवाच्च
पतञ्जलिः केशवकर्मविपाकीशवैरपरामृष्ट-पुरुषविशेष ईश्वर इति ॥ Nyāyakandali
pp. 54-57.

2.

“अक्षपादमते देवः सृष्टिसंहारकृच्छिवः ।

विमुर्नित्यैकसर्वज्ञो नित्यबुद्धिसमाश्रयः ॥

अत्र प्रयोगमेवं शैवा व्याहरन्तेः भूभूधरस्रवाकरदिनकरमकराकरादिकं बुद्धिम
पूर्वकं, कार्यत्वात् । यथैव कार्यं तत्तद्बुद्धिमपूर्वकं यथा घट । कार्यं चेदम् । तस्माद्बुद्धिम
पूर्वकम् । यथास्य बुद्धिमान् स्रष्टा स ईश्वर एवेत्यन्वयः । व्यतिरेके गगनम् । न चाय-
सिद्धो हेतुः । भूभूधरादीनां स्वस्वकारणकत्वात् । पञ्चान्यत्वेनावयवितया वा कार्यत्वस्य
जगति सुप्रसिद्धत्वाच्च । नापि विरुद्धोऽनैकान्तिको वा । विपक्षादत्यन्तं व्यावृत्तत्वाच्च ।
नापि कालात्म्यापदिष्टः । प्रत्यक्षागमबाध्यमानसाध्यपरमेश्वरविशेषे हेतोः प्रवर्तनाच्च ।
नापि प्रकरणसमः । तत्त्वतिपन्थिपदार्थस्वरूपसमर्थनप्रयुक्तप्रत्यक्षमानोदयाभावाच्च ।
अथ निर्दृतात्मनश्शरीरत्वादेव न संभवति सृष्टिसंहारकर्तृत्व इति प्रत्यक्षमानोदयाच्च
कथं न प्रकरणसम इति चेत् । उच्यते । अत्र स्वदीयात्मने साध्यमान ईश्वरो धर्मी
त्वया प्रतीतोऽप्रतीतो वाऽभिप्रेष्यते । अप्रतीतमेव तदा स्वपरिकल्पितहेतोरभावा-

सिद्धिदोष-असज्येत । प्रतीतश्चेत् तर्हि येन प्रमाणेन प्रतीतस्तेनैव स्वयमुद्भावित-
निजतद्वरपि किमिति नाभ्युपेयत इति कथमशरीरत्वम् । ततो न प्रकरणसमदोषता
हेतोः । अतः साधूकं नृष्टितंहारकृच्छ्रिण इति । तथा विभूराकाशवत्सर्वजगद्धातृकः ।
नियतैकस्थानवर्तित्वे अनियतप्रदेशवर्तिनां पदार्थानां प्रतिनियतयथावनिर्माणानुप-
पत्तेः । न लोकस्थानस्थितः कुम्भकारोऽपि दूरतरघटादिघटनायां व्याप्रियते ।
तस्माद्विद्मः । तथा नित्यैकसर्वज्ञः । नित्यश्चासावेकश्च नित्यैकः स चासौ सर्वज्ञश्चेति
विशेषणत्रयसमाप्तः । तत्र नित्योऽप्रच्युतादृश्यनस्थिरैकरूपः कूटस्थः । ईश्वरस्य
अनित्यत्वे पराधीनोत्पत्तिसव्यपेक्षया कृतकत्वप्राप्तिः । स्वोत्पत्तावपेक्षितपरव्यापारो
हि भावः कृतक इष्यते । कृतकश्चेज्जगत्कर्ता स्यात् तदा तस्याप्यपरेण कर्त्रा भाग्य-
मनित्यत्वादेव । अपरस्यापि च कर्तृरन्येन कर्त्रा भवनीयमित्यनवस्थानदी दुस्तरा
स्यात् । तस्माच्चित्तं पवाम्युपगमनीयः । नित्योऽपि स एकोऽद्वितीयो मन्तव्यो बहूनां
हि जगत्कर्तृत्वस्वीकारे परस्परं पृथक्पृथगन्यान्यविसदृशमतिव्यापृतत्वेनैकैक-
पदार्थस्य विसदृशनिर्माणे सर्वमसमञ्जसमापद्येतेति युक्तमेक इति विशेषणम् ।
एकोऽपि सर्वज्ञः सर्वपदार्थानां सामस्त्येन ज्ञाता सर्वज्ञत्वाभावे हि विधित्सित-
पदार्थोपयोगि जगत्प्रवृत्तमरविप्रकीर्णपरमाणुकणमन्त्रयसम्यक् सामग्रीमीकनाक्षमतया
यापातप्येन पदार्थानां निर्माणं दुर्घटं भवेत् । सर्वज्ञत्वे पुनः सकलप्राणिनां संमीलित-
सञ्चितकारणकलापादकल्प्येण कार्यं वस्तु निर्माणः स्वार्जितपुण्यपापादभावेन
च स्वर्गनरकयोः सुखदुःखोपभोगं ददानः सर्वयौचित्ती नातिवर्तेत । तथा चोक्तं
तन्मते —

ज्ञानमप्रतिघं यस्य वैराग्यं च जगत्पतेः ।

ऐश्वर्यं चैव धर्मश्च सहसिद्धं चतुष्टयम् ॥

अतो जम्बुद्वीपमालम्बनः सुखदुःखयोः

ईश्वरमेरितो गच्छेत्स्वर्गं वा अन्नमेव वा ॥ *Guna Com. on*
पद. pp. 51-53.

8.

ननु मा भूत्सुगतादिको देवः, जगत्स्रष्टा त्वीश्वर किमिति नाङ्गीक्रियते ? ।
तत्साधकप्रमाणाभावादिति ज्ञम् । अथास्त्येव तत्साधकप्रमाणम् । श्रित्यादिकं
बुद्धिमत्कर्तृकं, कार्यत्वाद् घटादिवत् । न चायमसिद्धो हेतुः । श्रित्यादेः सावयवत्वेन
कार्यत्वप्रसिद्धे । तथाहि र्वर्वापरेतत्तर्वादिनं सर्वं कार्यं, सावयवत्वात्, घटवत् ।
नापि विरुद्धः । निश्चितकर्तृके घटादौ कार्यत्वदर्शनात् । नाप्यनैकान्तिकः । निश्चिता-
कर्तृकेभ्यो ज्योमादिभ्यो व्यावर्तमानत्वात् । नापि कालात्ययापदिष्टः । प्रत्यक्षागमावाधि-
तविषयत्वात् । न च वाच्यं घटकत्रादिदृष्टान्तदृष्टासर्वज्ञत्वासर्वगतत्वकर्तृत्ववि-
धमादौर्ध्वेन सर्वज्ञादिविशेषणविशिष्टसाध्यविपर्ययसाधनाद्विरुद्धो हेतुः । दृष्टान्तश्च
साध्यविकलो घटादौ तथाभूतबुद्धिमत्तोऽभावात् इति । अतः साध्यसाधनयो-
र्विशेषेण व्याप्तौ शुद्धमाणाया सकलादुमानोच्छेदप्रसक्तिः । किंतु सामान्येनान्वय-
व्यतिरेकाभ्यां हि व्याप्तिरवधार्यते । तौ जानन्यान्धमिचाराश्च विशेषेण शूरीद्वयं न

शब्दयौ। तेन बुद्धिमत्पूर्वकत्वमात्रेण कार्यत्वस्य न्यायिः प्रत्येतभ्या, न शरीरित्वादिना। न खलु कर्तृत्वसामर्थ्यां शरीरस्युपश्रुयते। तन्व्यतिरेकेणापि ज्ञानेच्छाप्रयत्नाश्रयत्वेन च शरीरकरणे कर्तृत्वोपलम्भात्। किंचित्त्वरस्यापि सहचरत्वमात्रेण कारणत्वे वक्षिपैन्नन्यस्यापि धूमं प्रति कारणत्वप्रसङ्गः स्यात्। विद्यमानेऽपि हि शरीरे ज्ञानादीनां समस्तानां व्यस्तानां वामावे कुलालादावपि कर्तृत्वं नोपलभ्यते। प्रथमं हि कार्यात्पादकारणकलापज्ञानं, ततः करणेच्छा, ततः प्रयत्नः, ततः फलनिष्पत्तिरित्यमीषां त्रयाणां समुदितानामेव कार्यकर्तृत्वे सर्वत्रान्वयमिचारः। सर्वज्ञता चास्याः खिलकार्यकर्तृत्वात्सिद्धा। प्रयोगोऽत्र। ईश्वरः सर्वज्ञोऽखिलक्षिव्यादिकार्यकर्तृत्वात्। यो हि यस्य कर्ता स तदुपादानायभिज्ञः, यथा घटोत्पादकः कुलाळो मृत्पिण्डाद्यभिज्ञः। जगतः कर्ता चायम्। तस्मात्सर्वज्ञ इति। उपादानं हि जगतः पार्थिवान्ध-तैजसवायवीयलक्षणाश्चतुर्विधाः परमाणवः। निमित्तकारणमदृष्टादि, भोक्तात्मा, भोग्यं तन्वादि। न चैतदनभिज्ञस्य क्षित्यादौ कर्तृत्वं संभवत्यस्मदादिवत्। ते च तदीय-ज्ञानादयो नित्याः, कुलालादिभ्यो विलक्षणत्वात्। एकत्वं च क्षित्यादिकर्तृत्वेन कर्तृणामेकाधिष्ठातृनियमितानां प्रवृत्त्युपपत्तेः सिद्धम्। असिद्धा हि स्वपत्त्यादीनामे-कसूत्रधारपरतन्त्राणां महाप्रासादिकार्यकरणे प्रवृत्तिः। नच ईश्वरस्यैकरूपत्वे निष्पत्त्ये च कार्वाणां कादाचित्कत्वं वैचिन्द्र्यं च विरुध्यते इति बाष्पम्। कादाचित्कविविधप्रसङ्गकारिणामेन कार्याणां कादाचित्कत्ववैचित्र्यसिद्धौ विरोधा-संभवात्। नह्य क्षिप्यादेर्बुद्धिमद्देतुकत्वेऽक्रियादर्शिनोऽपि जीर्णकूपादिविब-कृतबुद्धिरूपयते। न चात्र सा उत्पद्यमाना दृष्टा। जतो दृष्टान्तदृष्टस्य हेतोर्ब-र्मिण्यभावादसिद्धत्वम्। तदन्यथुक्तम्। यत् प्रामाणिकमितरं वापेक्षयेदमुच्यते। यदीतरं, तर्हि धूमादावप्यसिद्धत्वात्प्रसङ्गः। प्रामाणिकस्य तु नासिद्धत्वं, कार्यत्वस्य बुद्धिमत्कर्तृपूर्वकत्वेन प्रतिपन्नाविनाभावस्य क्षित्यादौ प्रसिद्धेः। पर्वतादौ धूमादिवत्। नच यावन्तः पदार्थाः कृतका तावन्त कृतबुद्धिमात्मन्याविर्भावयन्तीति नियमोऽस्ति। खातप्रतिपुरितायां मुख्यक्रियादर्शिन कृतबुद्धस्युपादाभावात्। किंच बुद्धिमत्कारणा-भावोऽत्राहुपलब्धतो भवता प्रसाध्यते। एतच्चायुक्तम्। इदयाहुपलब्धेरेवाभाव-साधकत्वोपपत्तेः। न चैयमत्र संभवति। जगत्कर्तुरदृश्यत्वात्। अहुपलब्धत्वं चाभा-वसाध्यत्वे पिशाचादेरपि तत्प्रसङ्गः स्यादिति ॥

अत्र प्रतिविधीयते । तत्र यथावत् क्षित्यादेर्द्विभेदोक्तत्वात्सिद्धये कार्यत्व-
साधनमुक्तं, तद् किं सावयवत्वं १ प्रागसत् स्वकारणसत्तासमवाय २ कृतमिति-
प्रत्ययविषयत्वं ३ विकारित्वं, ४ वा स्यात् ॥ यदि सावयवत्वं, तदेदमपि किमवयवेण
वर्तमानत्वं १ अवयवैरारम्भमाणत्वं २ प्रवेष्टवत्त्वं ३ सावयवमितिद्विविधवत्त्वं ४
वा । तन्नाशपक्षेऽवयवसामान्येनानैकान्तिकोऽयं हेतुः तद्वयवयवेण वर्तमानमपि
निरवयवमकार्यं च प्रीच्यते । द्वितीयपक्षे तु साध्यसमो हेतुः । यथैव हि क्षित्यादेः कार्यत्वं
साध्यं, एवं परमाण्वावयवधारम्यत्वमपि । तृतीयोऽप्याकाशेनानैकान्तिकः । तस्य
प्रवेष्टवत्त्वेऽप्यकार्यत्वात् । असावयव्यस्य च आपत्तोऽस्य प्रवेष्टवत्त्वम् । चतुर्थकक्षायामपि

ऐनैवानैकान्तः । न चास्य निरवयवत्वं व्यापित्वविरोधात्परमाद्यवत् ॥ १ ॥
 नापि प्रागसत् स्वकारणसत्तासमवायः कार्यत्वं तस्य नित्यत्वेन तद्वक्षणा-
 योगात् । तद्वक्षणात्वे वा कार्यस्यापि क्षित्यादेस्तद्वक्षित्वाद्यप्युक्तं कस्य बुद्धिमद्देतु-
 कत्वं साध्यते । किञ्च योगिनामशेषकर्मक्षये पक्षान्तःपातिन्यप्रवृत्तत्वेन भागासिद्धोऽर्थ-
 हेतुः तत्प्रक्षयस्य प्रध्वंससाधारूपत्वेन सत्तास्वकारणसमवाययोरभावात् ॥ २ ॥
 कृतमिति प्रत्ययविषयत्वमपि न कार्यत्वं खननोत्सेचनादिना कृतमाकाशमित्य-
 कार्येऽप्याकाशे वर्तमानत्वेनैकान्तिकत्वात् ॥ ३ ॥ विकारित्वस्यापि कार्यत्वे महेश्वर-
 स्यापि कार्यत्वाद्युपपन्नः । सतो वस्तुनोऽन्यथाभावो हि विकारित्वम् । तत्त्वेश्वरकार्यस्याप्य-
 स्तीत्यस्यापरबुद्धिमद्देतुकत्वप्रसङ्गादनवस्था स्यात् अविकारित्वे चास्य कार्यकारि-
 त्वमतिदुर्घटमिति ॥ ४ ॥ कार्यस्वरूपस्य विचार्यमाणस्याद्युपपद्यमानत्वादसिद्धः कार्य-
 त्वादित्यर्थं हेतुः । किञ्च । कादाचित्कं वस्तु लोके कार्यत्वेन प्रसिद्धम् । जगतस्तु महेश्वर-
 तदा सत्त्वात्कार्यं कार्यत्वम् । तदन्तर्गततत्तत्तृणादीनां कार्यत्वात्तस्यापि कार्यत्वे महेश्वरा-
 न्तर्गतानां बुद्ध्यादीनां परमाण्वाद्यन्तर्गतानां पाकजरूपादीनां च कार्यत्वात् महेश्वरादे-
 रपि कार्यत्वाद्युपपन्नः । तथाचास्याप्यपरबुद्धिमद्देतुककल्पनायामनवस्थापसिद्धान्तव्यावृ-
 ष्यते । अस्तु वा यथाकार्यचिज्जगतः कार्यत्वं तथापि कार्यमात्रमिह हेतुत्वेन विवाक्षितं
 तद्विशेषो वा । यथाथ तर्हि न ततो बुद्धिमत्कर्तृविशेषसिद्धिः । तेन समं व्याप्य-
 सिद्धेः । किञ्च कर्तृसामान्यस्य । तथा च हेतोरकिञ्चित्कर्तृत्वं साध्यविरुद्धसाधनादि-
 रुद्धत्वं वा । ततः कार्यत्वं कृतबुद्धयुत्पादकम् । बुद्धिमत्कर्तृगमकं न सर्वम् । सारूप्य-
 भावेन च गमकत्वे चाप्यादेरप्यभिं प्रति गमकत्वप्रसङ्गः । महेश्वरं प्रत्यात्मत्वादे-
 साद्व्याप्तंसारित्वकिञ्चित्त्वत्वात्तिलजगदकर्तृत्वाद्युपपत्त्यापाकजगद्वत्त्वं । तुल्याक्षेपसमाभा-
 वत्वात् । ततो चाप्यधूमयोः केनचिद्व्येन साम्येऽपि यथा कृतबुद्धिशेषोपादूनीऽभिं
 गमयति न चाप्यादि तथा क्षित्यादीतरकार्यत्वयोरपि कश्चिद्विशेषोऽभ्युपगम्यः ॥
 अथ द्वितीयः तर्हि हेतोरसिद्धत्वं कार्यविशेषस्याभावाद्भावे वा जीर्णकूपप्रासा-
 दादिवदक्रियादर्शिनोऽपि कृतबुद्धयुत्पादकत्वप्रसङ्गः । समारोपाच्चेति चेत् सोऽप्यु-
 भयनाविशेषतः किं न स्यात् । उभयत्र कर्तुरस्तीन्द्रियत्वाविशेषात् । अथ प्रामाणिक-
 स्यास्त्येवात्र कृतबुद्धिः ननु कथं तस्य तत्र कृतव्यावयवमोऽनेनावमानेनावमानान्तरेण
 वा । भावेऽन्योन्याभ्रयः । तथाहि । सिद्धविशेषणादेतोरस्योत्थानं सदुत्थाने च
 हेतोर्विशेषणसिद्धिरिति । द्वितीयपक्षेऽनुमानान्तरस्यापि सविशेषणहेतोरेवोत्थानम् ।
 तत्राप्यनुमानान्तरात्तत्सिद्धावनवस्था । तत्र कृतबुद्धयुत्पादकत्वरूपविशेषणसिद्धिः ।
 तथा च विशेषणसिद्धत्वं हेतोः ज्ञातप्रतिपूरितभूनिदर्शनेन कृतकानामात्मानि कृतबु-
 द्धयुत्पादकत्वनियमाभावः इति तदप्यसत् तत्राकृत्रिमभूभागादिसारूप्यस्य तद्वत्त्वा-
 दस्य सत्त्वाभावाद्वत्त्वादेकस्योपपत्तेः । नच क्षित्यादावप्यकृत्रिमसंस्थानसारूप्यमस्ति,
 येनाकृत्रिमत्वबुद्धिरुपपद्यते । तस्यैवानभ्युपगमात् । अभ्युपगमे चापसिद्धान्तप्रसक्ति-
 स्यादिति । कृतबुद्धयुत्पादकत्वविशेषणसिद्धेरिविशेषणसिद्धत्वं हेतोः । सिध्यतु वा तथा-
 प्यसौ विरुद्धः । घटादाविन शरीरादिविशिष्टस्यैव बुद्धिमत्कर्तृरत्र प्रसाधनात् । नन्वेवं

इष्टान्तर्दार्ष्टान्तिकसाम्यान्वेषणे सर्वत्र हेतुनामनुपपत्तिरिति चेत् न । धूमाद्यनुमाने
महान्सेतरसाधारणस्याग्नेः प्रतिपत्ते । अत्राप्येवं बुद्धिमत्सामान्यप्रसिद्धेर्न विरुद्धत्व-
मित्यप्ययुक्तं इत्यविशेषाधारस्यैव तत्सामान्यस्य कार्यत्वहेतोः प्रसिद्धेर्नादृश्यविशे-
षाधारस्य । तस्य स्वप्नेऽप्यप्रतीतेर्न सरविषाणाधारतत्सामान्यवत् । ततो यादृशात्का-
रणाद्यादृशं कार्यलुपलब्धं तादृशादेव तादृश्यमनुमातव्यं यथा यावद्दर्मात्मकाद्वहे-
र्यावद्दर्मात्मकस्य धूमस्योत्पत्तिः सुदृढप्रमाणात्प्रतिपन्ना तादृशादेव धूमात्तादृशस्यैवग्ने-
रनुमानमिति । एतेन साध्यसाधनयोर्विशेषेण व्याप्तौ गृह्यमाणायां सर्वांशमानोच्छेद-
प्रसक्तिरित्याद्यपास्तं द्रष्टव्यमिति । तथाकृष्टप्रभवैस्तत्तुणादिभिर्घर्मभिचार्यं हेतुः ।
द्विविधानि कार्याण्युपलभ्यन्ते, कानिचिद्बुद्धिमत्पूर्वकाणि यथा घटादीनि कानिचित्तु
तद्विपरीतानि यथाकृष्टप्रभववृणादीनि । तेषां पक्षीकरणादव्यभिचारे स इयामस्तत्सु-
त्रत्वादितरतत्सुवदित्यादेरपि गमकत्वप्रसङ्गात् न कश्चिद्हेतुः व्यभिचारी स्यात् व्यभि-
चारविषयस्य सर्वत्रापि पक्षीकर्तुं शक्यत्वात् । ईश्वरबुद्ध्यादिभिर्न व्यभिचारः तेषां
कार्यैरेव सत्यपि समवायिकारणादीश्वरादिभिर्बुद्धिमत्पूर्वकत्वाभावात् । तदभ्यु-
पगमे ज्ञानवस्या । तथा कालात्ययापदिष्टार्थं अकृष्टप्रभवाङ्कुरादौ कर्तृभावस्या-
भ्यवेषेणाभ्यवसायात् अग्रेरनुष्णत्वे साध्ये इत्यल्लवत् । ननु तत्राप्यदृश्य ईश्वर एव कर्तृति
चेत् तत्र । यतस्तत्र तत्सद्भावोऽस्मादेवान्यतो वा प्रमाणात्सिद्ध्येत । प्रथमपक्षे चक्रकम् ।
अता हि तत्सद्भावे सिद्धेऽस्यादृश्यत्वेनानुपलम्भसिद्धिः तत्सिद्धौ च कालात्ययापदिष्ट-
त्वाभावः ततश्चास्मात्तत्सद्भावसिद्धिरिति । द्वितीयपक्षोऽप्ययुक्तः, तत्सद्भाववेद-
कस्य प्रमाणान्तरस्यैवाभावात् । अस्तु वा तत्र तत्सद्भावः तथाप्यस्यादृश्यत्वे शरीरा-
भावः कारणं विद्यादिप्रभावः जातिविशेषो वा । प्रथमपक्षे कर्तृत्वाद्युपपत्ति
अशरीरत्वात् मुक्तात्मवत् । ननु शरीराभावेऽपि ज्ञानेच्छाप्रयत्नाभयत्वेन शरीर-
करणे कर्तृत्वमुपपद्यत इत्यप्यसमीक्षिताभिधानं शरीरसंबन्धेनैव तत्प्रेरणोपपत्तेः
शरीराभावे मुक्तात्मवत्तदसंभवात् । शरीराभावे च ज्ञानायाश्रयत्वमन्वसंभाव्यं
तदुत्पत्तावश्यं निमित्तकरणत्वात् । अन्यथा मुक्तात्मनोऽपि तदुत्पत्तिप्रसक्तो ।
विद्यादिप्रभावस्य चादृश्यत्वहेतुत्वे कदाचिदसौ दृश्यते न खलु विद्याभूता
शाश्वतिकमदृश्यत्वं दृश्यते पिशाचादिवत् । जातिविशेषोपि नादृश्यत्वे हेतुरेकस्य
जातिविशेषाभावादनेकव्यक्तिनिष्ठत्वात्तस्य । अस्तु वा दृश्योऽदृश्यो वासौ
तथापि किं सत्तामात्रेण १ ज्ञानवत्त्वेन २ ज्ञानेच्छाप्रयत्नवत्त्वेन ३ तत्पूर्वकव्यापारेण ४
ऐश्वर्येण ५ वा क्षित्यादेः कारणं स्यात् । तत्राप्यपक्षे कुलाकादीनामपि जगत्कर्तृत्व-
मनुपपद्यते सत्त्वाविशेषात् । द्वितीये तु योगिनामपि कर्तृत्वापत्तिः । तृतीयोऽप्य-
साम्भतः । अशरीरस्य पूर्वमेव ज्ञानाद्याश्रयत्वप्रतिषेधात् । चतुर्थोऽप्यसंभाव्यः ।
अशरीरस्य कायवाक्कृतव्यापारवत्त्वासंभवात् । ऐश्वर्यमपि ज्ञातृत्वं कर्तृत्वमन्यद्वा ।
ज्ञातृत्वं चेत् तर्हि ज्ञातृत्वमार्थं सर्वज्ञातृत्वं वा । आद्यपक्षे ज्ञातैवासौ स्यात्तैश्वर-
अस्मादावन्यज्ञातृत्ववत् । द्वितीयोऽप्यस्य सर्वज्ञत्वमेव स्यात्तैश्वर्यं मुगतादिवत् ।
अथ कर्तृत्वं, तर्हि कुम्भकारादीनामप्यनेककार्यकारिणामैश्वर्यप्रसक्तिः । नाप्यन्यद

इच्छाप्रयत्नव्यतिरेकेणान्यस्यैश्वर्यनिबन्धनस्येश्वरेऽभावात् ॥ किं चेश्वरस्य जग-
न्निर्माणे यथार्थं प्रवृत्तिः १ कर्मपारतन्त्र्येण २ करुणया ३ क्रीडया ४
निग्रहदुःखविधानार्थं ५ स्वभावतो ६ वा । अत्राद्यविकल्पे कदाचिदभ्याहृत्येव
सृष्टिः स्यात् । द्वितीये स्वातन्त्र्यहानिः । तृतीये सर्वमपि जगत्सुखितमेव
करोति । अथेश्वर किं करोति । पूर्वोक्तितैरेव कर्मभिर्वशीकृता दुःखमदुःखवन्ति ।
तदा तस्य क पुरुषकार । अदृष्टापेक्षस्य च कर्तृत्वे किं तत्कल्पनया । जगतस्तद-
धीनतैवास्तु । चतुर्थपञ्चमयोस्तु रागद्वेषवत्ताभावः प्रसज्यते । तथा हि रागवानी-
श्वरः क्रीडाकारित्वाद्वाक्यवत् तथा अद्वैतप्रदत्वाद्वाजवत् तथा द्वेषवानसौ निग्रहप्रदत्वा-
च्चद्वेद इति । अथ स्वभावतः सर्वचेतनस्यापि जगत एव स्वभावतः प्रवृत्तिरस्तु
किं तत्कर्तृकल्पनयेति । न कार्यत्वहेतुर्बुद्धिमन्तं कर्तारमीश्वरं साधयति । एवं संनि-
पेक्षविशिष्टत्वाच्चेतनोपादानत्वाद्भूतभाविस्त्वादित्यादयोऽपि स्वयमुत्थाप्या गुल्या-
शेषसमाधानत्वात् । किं च क्षित्वादेर्बुद्धिमत्पूर्वकत्वे साध्ये प्रदीयमानाः सर्वेऽपि हेतवो
विस्थाः । दृष्टान्तादुपग्रेण सद्योरासर्वज्ञासर्वकर्तृपूर्वकत्वसाधनात् । न च धूमात्पाव-
कादग्नेरप्यर्थं दोषः तत्र ताण्पाणार्णोदिविशेषोपाधारवह्निमात्रग्याप्तस्य धूमस्य दर्श-
नात् । नैवमत्र सर्वज्ञकर्तृविशेषोपाधिकरणतत्त्वसामान्येन कार्यत्वस्थास्ति व्याप्तिः
सर्वज्ञस्य कर्तृरतोऽनुमानात्प्रागसिद्धेः । व्यभिचारिणश्चाभी बुद्धिमन्तमन्तराणापि
विशुद्धादीनां प्रादुर्भावविभावात् स्वप्नाद्यत्रस्यायामबुद्धिमत्पूर्वस्यापि कार्यस्य दर्शना-
येति । कालावस्थापदिष्टाश्चेति । प्रत्यक्षागमवापितपक्षानन्तरं प्रयुक्तत्वात् । तद्वाथा च
पूर्वमेव दर्शिता । प्रकरणसमाध्यामी । प्रकरणचिन्ताप्रवर्तकानां हेतुन्तराणां सद्भावात् ।
तथा हि । ईश्वरो जगत्कर्ता न भवति निरुपकरणत्वात् दण्डचक्रचीवराशुपकरणरहित-
कुम्भत्ववत् तथा व्यापित्वादाकाशवत् एकत्वाच्चद्विध्यादय इति । नित्यत्वादीनि
तु विशेषणानि तत्रैवस्थापनायानीयमानानि यन्तं प्रति कामिम्या रूपसम्पन्निरूपण-
प्राप्यपक्षकर्षणीयान्येव ॥ विचारासहत्वाख्यापनार्थं तु किञ्चिदुच्यते । तन्नादौ
नित्यत्वं विचार्यते । तत्रेश्वरे न घटते । तथा हि । नेश्वरो नित्यः स्वभावभेदेनैव
क्षित्यादिकार्यकर्तृत्वात् । अप्रच्युतावृत्त्यनस्थिरैकस्वभावं कूटस्थं नित्यमिति हि
नित्यत्वलक्षणाभ्युपगमात् । स्वभावभेदानभ्युपगमे च सृष्टिसंहारादिविरुद्धकार्य-
कारित्वमतिदुर्वचम् । नापि तज्ज्ञानादीनां नित्यत्वं बाध्यम् । प्रतीतिविरोधात् ।
ईश्वरज्ञानादयो न नित्या ज्ञानादित्वादस्मदादिज्ञानादिवदित्यनुमानविरोधाच्च । एतेन
तदीयज्ञानादयो नित्या इत्यादि यदवादि तदपोहितमसूहनीयम् । सर्वज्ञत्वमप्यस्य केन
प्रमाणेन प्राकम् । न तावदप्यक्षेण तस्येन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नत्वेनातीन्द्रियार्थ-
ग्रहणासमर्थत्वात् । नाप्यनुमानेन अव्यभिचारिलिङ्गाभावात् । ननु जगद्वैचित्र्या-
भ्यामाहपपात्तिरूपं तदस्येवेति चेत् न । तेन सहाविनाभावाभावात् । जगद्वैचित्र्यस्य
सार्वभौमं विनापि शुभाशुभकर्मपरिपाकादिवशेनोपपद्यमानत्वात् । किं चायं यदि
सर्वज्ञः तदा जगदुपपन्नकरणस्यैरिणः पश्चादपि कर्तव्यनिग्रहानसुपदीप्तदक्षिण-
कृतोऽभ्युदायीश्च किमर्थं सृजतीति नायं सर्वज्ञ । तया बहुनामेकार्यकरणे वैमल्य-

संभावनाभयेन महेशितुरेकत्वकल्पना भोजनादिव्यवभयात् कृपणस्यात्युत्तवह्मभुज-
कलत्रमित्रादिपरिस्थजनेन शून्यारण्यानीसेवनतुलाभाकलयति । अनेकक्रीटिकासर-
शाशतसंपाद्यत्वेऽपि शक्यमर्थमधुच्छत्रादिकार्याणामेकरूपतया विगानेनोपलम्भात् ।
किं चेश्वरस्याखिलजगत्कर्तृत्वेऽभ्युपगम्यमाने शाखाणां प्रमाणेतरताव्यवस्थालोपा-
स्यात् । तथा हि । सर्वं शाखं प्रमाणमीश्वरप्रणीतत्वादितरप्रणीतशाखवत्
प्रतिवाद्यादिव्यवस्थालोपश्च सर्वेषामीश्वरादेशविधायित्वेन तत्प्रतिक्रियाचरणान्नपत्तेः
प्रतिवाद्यभाषप्रसङ्गात् । इति न सृष्टिकरस्य महेश्वरस्य कथंचिदपि सिद्धिः । ततः
सद्भूतार्थप्रकाशकत्वाद्दीतराग एव सर्वज्ञो देवो देवत्वेनाभ्युपगमनाहो नापरः
कथिदिति स्थितम् ॥ Gunaratna's Com. on च०, pp. 115-124.

4.

यत्प्रमाणं सर्वं शरीरधरणीधरतरुधरप्राकारादिकं बुद्धिमत्पूर्वकं कार्यत्वात्
यद्यत् कार्यं तत्तद्बुद्धिमत्पूर्वकं यथा घटः कार्यं चेदं तस्माद्बुद्धिमत्पूर्वकमिति
प्रयोगः । स भगवानीश्वर एवेत्यर्थः । व्यतिरेके गगनम् । न चायमसिद्धो हेतुः ।
भूभूधरादीनां स्वकारणकलापजन्यत्वेनावयवितया वा कार्यध्वंस्य जगत्प्रसिद्धत्वात् ।
नापि विरुद्धनैकान्तिकदोषौ । विपक्षादत्यन्तव्याघातत्वात् । नापि काळाव्यापदिष्टः ।
प्रत्यक्षादुमानोपमानागमाबाध्यमानधर्मवर्गित्वात् । नापि प्रकरणसमः । तत्परि-
पन्थिपदार्थस्वरूपसमर्पणप्रथितप्रत्यक्षमानोदयाभावात् । अथ निर्बृतात्मशरीरत्वादेव
न संभवति सृष्टिसंहारकर्तृश्वर इति प्रत्यक्षमानोदयात् कथं प्रकरणसमद्वेषणा-
भाव इति चेत् । वक्ष्यते । अत्र साध्यमान ईश्वररूपो धर्मो प्रतीतोऽप्रतीतो वा-
हमन्यत्वे सुहृदा । अप्रतीतश्रेष्ठवत्परिकल्पितहेतोरेवाश्रयासिद्धिदोषप्रसङ्गः ।
प्रतीतश्रेष्ठहि जैनैव प्रमाणेन प्रतीतस्तेनैव स्वयम्भूतावितस्वतन्त्ररपि किमर्थं नाभ्युप-
गम्यते इति कथमशरीरत्वम् । अतो न दृष्टो हेतुरिति साधूकं सृष्टिसंहारकृच्छिवः ।
तथा विभुः सर्वव्यापकः । एकनियतयथावन्निर्माणान्नपत्तेः । न श्लोकस्थानस्थित
कुम्भकारोऽपि दूरदूरतरघटघटनायां व्याप्रियते । तस्माद्विभुर्भगवान् । तथा नित्यैकः ।
नित्यश्चासावेकश्चेति यतो नित्योऽप्येव एकः । अप्रच्युताव्युत्पत्तिरैकैकं नित्यम् ।
भगवतोऽनित्यत्वे पराधीनोत्पत्तिसन्त्यपेक्षतया कृतकत्वप्राप्तिः । श्रोत्रज्ञावपेक्षित-
परव्यापारो हि भावः कृतक इत्येते इति । अथ चेत्कथिजगत्कार्तरमपरमभिदधाति
स एवाव्युज्यते । सोऽपि नित्योऽनित्यो वा । नित्यश्चेद्विभुत्वेऽश्वरेण किमपराद्धम् ।
अनित्यश्चेत्स्यात्पन्येनोत्पादकान्तरेण भाव्यमनित्यत्वादेव तस्याप्यन्येनेति नित्या-
नित्यवादविकल्पविह्वलतस्वीकारे कल्पान्तेऽपि न जल्पसमाप्तिः । तस्मान्नित्य
एव भगवान् । अन्यैकोऽद्वितीय-बहूनां हि जगत्कर्तृत्वस्वीकारे परस्परं पृथक् पृथ-
गन्योन्यसदृशमतिव्यापारतयैकैकपदार्थस्य विसदृशनिर्माणे सर्वमसमञ्जसमापये-
तेति भगवानेक एवेति युक्तिशून्यं नित्यैकेति विशेषणम् । तथा सर्वज्ञ इति सर्वपदार्थानां
सर्वविशेषज्ञता । सर्वज्ञत्वाभावे हि विधित्तितपदार्थोपयोगयोग्यजगत्प्रसृमरवि-
मृक्कीर्णपरमाशुक्लप्रचयसम्बन्धसामयीमीलनाक्षमतया यायातध्येन पदार्थनिर्माण-

रचना दुषेता । सर्वज्ञश्च सन् सकलप्राणिनां संमीलितसञ्चितकारणकलापात्ररूप-
परिमाणद्वयावसारेण कार्यवस्तु निर्दिमाण- स्वागितपुण्यपापादुत्तमानेन च स्वर्ग-
नरकयोः सुखदुःखोपभोगं ददान- केया नाभिमत । तथा चोक्तम्—

ईश्वरप्रेरितो गच्छेत्स्वर्गं वा शत्रमेव वा ।

अन्यो जन्तुरनीशोऽप्यमात्मन- सुखदुःखयो ॥ इति Manibhadra's
Com. on बृ., pp. 12-13.

5.

यदुक्तम्—तनुभुवनकरणादिकं विमल्यधिकरणभावापन्नं विशिष्टबुद्धिमत्कार-
णपूर्वकं कार्यत्वाद् घटवदिति तदयुक्तम् । तथाविधविशिष्टकारणपूर्वकत्वेन
न्यायसिद्धेः । कारणपूर्वकत्वमात्रेण तु कार्यं व्याप्तं कार्यविशेषोपलब्धौ कारण-
विशेषप्रतिपत्तिर्गृहीतप्रतिबन्धस्यैव भवति । न चात्यन्तादृष्टे तथा प्रतीतिर्भवति ।
घटे तत्पूर्वकत्व प्रतिपन्नमिति चेत् युक्तं तत्र घटस्य कार्यविक्षेपत्वप्रतिपत्तेः । न
त्वेन सरित्समुद्रप्रवृत्तादौ बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वेन संबन्धो गृहीत इति । नन्वत एव
घटसंस्थानविशेषदर्शनवत्प्रवृत्तादावपि विशिष्टसंस्थानदर्शनाद्बुद्धिमत्कारणपूर्वक-
त्वस्य साधनं क्रियते । नैतदेवं युक्तम् । यतो न हि संस्थानशब्दप्रवृत्तिमात्रेण सर्वस्य
बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वादगतिर्भवति । यदि तु स्यात् सृष्टिकारत्वाद्बुद्धिमत्कारणापि
घटवत् कुम्भकारकृति स्यात् । तथा चोक्तम्—“अन्यथा कुम्भकारेण सृष्टिकारस्य
कस्यचित् । वटादेः करणात् सिध्येद्बुद्धिमत्कारणापि तत्कृतिः ” ॥ इति । तदेवं यस्यैव
संस्थानविशेषस्य बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वेन संबन्धो गृहीतस्तदर्शनमेव तथाविधकारणा-
दुत्पापकं भवति न संस्थानमात्रमिति । Sūtrakṛtāṅga Com., I. iii., pp. 43-44.

6.

अत्राहुः—सावयवत्वादेव जगतः कार्यत्वं न प्रत्याख्यातुं शक्यते । भवन्ति
च प्रयोगाः । विवादाध्यासितं भूभूषणादि कार्यं सावयवत्वाद् घटादिवत् । तथा
विवादाध्यासितमवनिजलधिमहीधरादि कार्यं महत्त्वे सति क्रियावत्त्वाद् घटवत् ।
तनुभुववादि कार्यं महत्त्वे सति घूर्तत्वाद् घटवत् इति । सावयवेषु द्रव्येषु इदमेव क्रियते
भान्यात् इति कार्यत्वस्य नियामकं सावयवत्वातिरेकरूपान्तरं नोपलभामहे । कार्यत्व-
प्रतिनियतं शक्यक्रियत्वं शक्योपादानादिविज्ञानत्वं चोपलभ्यत इति चेत् न कार्यत्वे-
नाहुमिदंऽपि विषये ज्ञानशक्ती कार्यानुमेये इत्यभ्यत्रापि सावयवत्वादिना कार्यत्वं
ज्ञातमिति ते च प्रतिपत्ते एवेति न कश्चिद्विशेषः । तथा हि घटमणिकादिषु कृतेषु
कार्यदर्शनाहुमितकर्तृगततन्निर्माणशक्तिज्ञान- पुरुषोऽदृष्टपूर्वं विचित्रसंनिवेशं नरेन्द्र-
भवनमालोक्यावयवसन्निवेशविशेषेण तस्य कार्यत्वं निश्चित्य तदानीमेव कर्तृस्त-
ज्ज्ञानशक्तिवैशिष्ट्यमनुमिनोति । अतस्तदनुभवनादेः कार्यत्वे सिद्धे सर्वसाक्षात्कार-
तन्निर्माणादिनिपुण कश्चित् पुरुषविशेष- सिध्यत्येव.....

कुलाढीनां दण्डचक्रायाधिष्ठानं शरीरद्वारेणैव दृष्टमिति जगदुपादानोपकरणा-
धिष्ठानमीश्वरस्याशरीरस्यानुपपन्नमिति चेत् । न । संकल्पमात्रेणैव परशरीरगततन्भूतवे-

तालगरलाद्यपगमविनाशदर्शनात् । कथमशरीरस्य परमवर्तनरूपः संकल्प इति चेद् । न शरीरापेक्षः संकल्पः शरीरस्य संकल्पहेतुत्वाभावात् । भन एव हि संकल्पहेतुः । तद्वस्तुपगतभीक्ष्वरेऽपि कार्यत्वेनैव ज्ञानशक्तिरन्मनसोऽपि प्राप्तत्वात् । मानसः संकल्पः सशरीरस्यैव समनस्कत्वादिति चेद् न । मनसो नित्यत्वेन देहापगमेऽपि मनसः सद्भावेनानैकान्त्यात् । अतो विचित्रावयवसंनिवेशविशेषतद्वस्तुवनादिकार्य-निर्माणे पुण्यपापपरवशः परिमितशाकिज्ञानः क्षेत्रज्ञोऽपि प्रभवतीति निखिलसुवन-निर्माणचतुरोऽचिन्त्यापरिमितज्ञानशक्त्यैश्वर्योऽशरीरः संकल्पमात्रसाधनं परिनिष्प-ज्ञानान्तविस्तारविचित्ररचनप्रपञ्चः पुरुषविशेष ईश्वरोद्भूतमेनैव सिध्यति ।

बहुलं सावयवत्वादिना कार्यं सर्वं जगत् कार्यं च तदुचितकर्तृविवेकपूर्वकं ह्यभिवि निखिलजगन्निर्माणतदुपादानोपकरणवेदनचतुरः कश्चिदनुमेय इति । तदयुक्तम् । महीमहार्णवादीनां कार्यत्वेऽप्येकदैवैकेन निर्मिता इत्यत्र प्रमाणाभावात् । न चैकस्य घटस्यैव सर्वेषामेकं कार्यत्वम् । येनैकदैवैकः कर्ता स्यात् । पृथग्भूतेषु कार्येषु कालभेदकर्तृभेददर्शनेन कर्तृकालैक्यनियमादर्शनात् ।.....

भवन्ति च प्रयोगाः—तदुद्भवनादि क्षेत्रज्ञकर्तृकम् कार्यत्वात् घटवत् । ईश्वरः कर्ता न भवति प्रयोजनशून्यत्वात् सुकालवत् । ईश्वरः कर्ता न भवति अशरीरत्वा-त्तद्देव । न च क्षेत्रज्ञानां स्वशरीराभिधाने व्यभिचारः । तत्राप्यनादेः सङ्गमशरीरस्य सद्भावात् । विमतिविषयः कालो न लोकशून्यः कालत्वाद्भूतमानकालवत् इति ।

अपि च किमीश्वरः सशरीरोऽशरीरो वा कार्यं करोति । न तावदशरीरः अशरीरस्य कर्तृत्वात्पलब्धेः । मानसान्यपि कार्याणि सशरीरस्यैव भवन्ति । मनसो नित्यत्वेऽप्यशरीरेषु ह्येषु तत्कार्यादर्शनात् । नापि सशरीरः विकल्पा-सहत्वात् । नापि सशरीरः विकल्पासहत्वात् । तच्छरीरं किं नित्यम् इतानित्यम् । न तावन्नित्यम् । सावयवस्य तस्य नित्यत्वे जगतोऽपि नित्यत्वाविरोधादीश्वरासिद्धेः । नाप्यनित्यम् । तस्यतिरिक्तस्य तच्छरीरहेतोस्तदानीमभावात् । स्वयमेव हेतुरिति चेद् । न अशरीरस्य तदयोगात् । अन्येन शरीरेण सशरीर इति चेद् । न । अनव-स्थानात् । स किं सव्यापारो निर्व्यापारो वा । अशरीरत्वादेव न सव्यापारः । नापि निर्व्यापारः कार्यं करोति सुकालवत् । कार्यं जगदिच्छामानव्यापारकर्तृकमित्यु-च्यमाने पक्षस्थाप्रसिद्धविशेषणत्वात् । दृष्टान्तस्य च साध्यहीनता । अतो दर्शना-द्युपपत्तेन ईश्वराद्भूतानं दर्शनानुगुण्यपराहतम् इति शास्त्रैकप्रमाणकः परब्रह्मभूतः सर्वेश्वरः पुरुषोत्तमः ॥ Rām. Ś'ri-Bhāṣya, I. 1. 3, pp. 133-37 (Vānī. Ed.)

Stanza VII.

Another doctrine of the Vaiśeṣika school which is next criticized is the *Doctrine of Samavāya*.

Stanza VII: If there be an *absolute* distinction between चर्म and चर्मिन्, there can be no such relation as that of चर्म and चर्मिन्. If you say that the relation is due to समवाय (= 'छाति' = inherence or residence), we would point out that three realities—1 चर्म, 2 चर्मिन् and 3 समवाय—are not perceived, but only two, viz., the first and the second. If it be contended that the experience 'this वृत्ति is in the तन्तु' bears testimony to the residence—'Vrtti' (Samavāya)—of the former in the latter, please note that the line of argument will carry you too far, requiring you to recognize a समवाय in a समवाय, and so on *ad infinitum*. If, to meet this difficulty, you draw a distinction between the two समवाय, saying that while one is primary the other is secondary, all that we need say is—the distinction is imaginary. Moreover, it is contrary to common experience to say that the वृत्ति is in the तन्तु.

Page 31.

1. 4. चर्मचर्मिणोः etc.—'इव' in 'अतीव' is a rhetorical appendage of अति, having no particular meaning of its own. It is sometimes used after 'किम्' as in the two passages cited in the text. The first is from Kumāra. iii, 54, and the second from S'is'upāla. viii, 18.

1. 7. तत्त्वैकान्त etc.—एकान्त—absolute; a synonym of the word 'अतीव' of the Stanza. The Jaina does not deny the distinction in a *certain sense* between चर्म and चर्मिन्; what he denies is *absolute* distinction between them. Compare the view of the S'āṅkara Vedāntin who affirms the identity (तदात्म्य) of the two, and while recognising some distinction denies that it has any *real* existence, the चर्म and the संवन्ध being looked upon as unreal (मिथ्या, अनिर्वचनीय) appearances or aspects of the one Absolute Reality. (See S'āṅkara-Bhāṣya on Br. Sūtra II. ii. 13, and Advaitabrahmasiddhi, on समवाय.)

l. 8. अत्य चर्मिण. etc.—The fact that we *relate* them is a disproof of their *absolute* distinction—an argument well-known in Neo-Hegelianism. Were they absolutely distinct, we could not so much as say that a particular चर्म belonged to चर्मिन् A; for, so far as distinction was concerned, it would be in the same position with respect to the चर्मिन् as that occupied by the चर्म of any other object with respect to the said चर्मिन्. In other words, the चर्म would be a total stranger to the particular चर्मिन्, and would be in no way *its*. Thus, A (dravya) and A' (its guna) would be *absolutely* distinct, just as A (the dravya) and B' (guna of another dravya) are absolutely distinct—there being no difference between the position of A' (the first guna) and B' (the second guna) with respect to A (the first dravya), on the hypothesis of absolute distinction.

l. 11. एवमुक्ते सति etc.—‘वृत्त्यास्ति’—A possible defence of the Vaiśeṣika position.

l. 12. अयुतसिद्धानामाचारः etc.—‘समवाय,’ or ‘वृत्ति’ as it is called in the stanza, owing to the residence (वृत्ति) of one thing in the other—is defined as “अयुतसिद्धानामाचार्यभारभूतानामिहप्रत्यक्ष-हेतुः संबन्धः” (The definition is taken from Prasāsta. Bh. section on समवाय p. 324. Viz. ed.) Of things indissolubly connected as आचार and आश्रय we say ‘Here is A (आश्रय) *residing* in B (आचार)’. This perception of the residential connection (वृत्ति) of A with B is evidence of समवाय. ‘अयुत-सिद्ध’—roughly, indissolubles—are thus described: “ययोर्द्वयोर्मध्य एकमविनश्यद्वपराभितमेवावसिष्ठते तौ द्वौ अयुतसिद्धौ”—अयुतसिद्धयोः संबन्धः= ‘अवयवावयविनोः, गुणगुणिनोः, क्रियाक्रियावतोः, जातिव्यक्तयोः, नित्यद्रव्य-विशेषयोः’ संबन्धः (Tarkabhāṣā).

l. 13. ‘समवाय,’ so-called because it weaves or strings together (‘समवयनाद्’) dravya and guna. It is also called ‘वृत्ति’, because it causes गुण etc. to reside (वर्तनात्) in द्रव्य.

Page 32.

l. 15. विनिर्लेपित = separate.

ll. 16-23. अत्राचार्यः समाचरे etc.—Hemacandra’s reply to the Vaiśeṣika’s vindication of समवाय is that it is unwarranted by

प्रत्यक्ष. There is no प्रत्यक्ष of चर्म, चर्मिन् and समवाय. No doubt we see two separate stones rivetted together by lac (राल), but we do not see चर्म and चर्मिन् so rivetted together by a third thing corresponding to the lac in the analogy.

II. 23-29.—किंचायं etc.—Besides, the समवाय is said to be 'एको नित्यः सर्वव्यापको नित्यश्च'—which would make the चर्म of घट reside in घट quite as well as in चट ! For, the two समवाय (घटचर्मसमवाय and चटचर्मसमवाय) are, as you hold, but "*one, eternal, omnipresent and incorporeal*" and therefore in touch with everything simultaneously, like आकाश. Moreover, when घट perishes its समवाय will be no more (it *must* be no more; for, how can it exist without the घट to which it belongs?), and as there is but *one* समवाय in the universe, and the one has perished, a घटसमवाय becomes impossible thereafter !

II. 29-30—सत्त्वच्छेदक etc.—The Vaiśeṣika endeavours to explain the position by the hypothesis of different अवच्छेदक (limiting circumstances, the media in which the अवच्छेद्य reveals itself) belonging to one समवाय. Thus, समवाय is but one; but घटसमवाय, पटसमवाय, etc. are different in consequence of the different अवच्छेदक of the समवाय viz. घट, पट, etc., which are the limiting conditions or media in which the समवाय manifests itself. To this Mallisena replies: एवमनित्यतापत्तिः—This is virtually admitting the plurality of समवाय and their perishableness along with घट, पट etc. It may be noted that later Vaiśeṣikas and Naiyāyikas have abandoned the creed of a single, eternal समवाय—which is admitted by them to be many (बहु) and perishable (अनित्य). The reason for the earlier logicians holding the doctrine of one समवाय probably was this—that they found it absurd to associate the quality of number with समवाय—number itself being a guṇa which was connected with dravyas by समवाय, and so when they spoke of *one* समवाय all that they meant was that they could not predicate number of it. Similarly I think when they say दिक् is everywhere (विश्वी), what they should mean is that there is no limitation of space to it. So about काको नित्यः-

11. 30-35.—अथ कथं etc.—The existence of समवाय is not a matter of faith, but is evidenced by the sensuous experience 'इह तन्तुषु पटः' according to the old school of Nyāya, and, I believe, of Vaiśeṣika also. According to the recognised school of the Vaiśeṣikas represented by Prasastapāda, and also according to the later Naiyāyikas, however, समवाय is अनुमेय—See Muktāvali on St. XI. and Dinakari on the same. It was only fair that the Naiyāyikas should admit this and change the old dogma, in deference to the voice of a large number of opponents all ready to swear that they never *perceived* any such thing as समवाय.

11. 35-38.—इहेदमिति etc.—Construe thus: इहेदमिति वृत्तौ च (=अपि) मतिः—'च' =अपि though placed after मतिः in the stanza is to be construed with वृत्तौ. Just as the आप्रयत्प्रविभाव in इहेदम् 1. 6. इह तन्तुषु पटः implies, according to you, समवाय (=वृत्ति) relation, so, to be consistent, you should hold the same with regard to the समवाय itself. The point is made clear in the passage beginning with "इदमथ इदम्" (P. 33).

11. 30-35.—अथ कथं समवायस्य न ज्ञाने प्रतिभासनं etc.—How do you say that there is no such awareness of समवाय? For, we are distinctly aware of it when we say that पटः is in the तन्तुषु, or that ज्ञानं is in the आप्तम् or that रूपं is in the पटः. Here we are conscious not of the धर्म and धर्मिन् only, but also of the residence of the one in the other. Such is the argument of the Vaiśeṣika in favour of समवाय. It is answered in the following lines.

Page 33.

11. 38-49.—इदमथ इदम् etc.—Just as you say पृथ्वीत्वानि-संबन्धात् पृथ्वी and add that here पृथ्वीत्व is but the स्वरूप or अस्तित्व of पृथ्वी and is not a separate entity, and that the connection of पृथ्वी with पृथ्वीत्व is समवाय, why can we not say समवायत्वानिसंबन्धात् समवायः, and add that समवायत्व is the स्वरूप of समवाय, and then the connection of समवाय with its स्वरूप, viz., समवायत्व would be another समवाय and so on *ad infinitum*? of "समवायस्य समवायान्तरेण ब्रह्मश्रुपगमे तु तत्राप्यपरसमवायकल्पनेऽनवस्था-नदी दुस्तरा"—Gūṇaratna, p. 252. If समवाय had not the स्वरूपसम-वायत्व it would be *nothing*, no better than a शून्यविषय which is

निःस्वरूपः 'प्राप्तानामेव प्राप्तिः समवायः'—Contra, 'अप्राप्तानां प्राप्तिः संयोगः'. Difference between संयोग and समवाय—the former joins things that were not joined before; the latter joins things that are already joined i. e. it is the name of a relation to explain a relatedness which has been already there.

Il. 50-55-बहु पृथिव्यादीनां etc.—A distinction is drawn by the Vaiśeṣika between the case of पृथ्वीत्व and that of the alleged समवायत्व. The former is a real त्व and a सामान्य which embraces all the व्यक्ति i. e. individual पृथ्वी within it, and so the समवाय which connects it with the व्यक्ति is a 'मुख्य समवाय' i. e. समवाय in the primary and real sense of the term, whereas समवाय being but one व्यक्ति, समवायत्व is not a real सामान्य, and therefore its existence in समवाय, and the second समवाय by which it would be expected to exist in it, will be both असुख्य or गौण i. e. secondary and unreal. The distinction between मुख्य and गौण is pointed out *infra* p. 34. Il. 63-64.-तद्वक्षणं चेत्त्यं etc.

तदेतत्तत्कारं etc.—The fine distinction which the Vaiśeṣika has drawn between the two cases is unfounded. You say that when there is but one व्यक्ति, as in the case of समवाय, there can be no real जाति or सामान्य. (See Udayanācārya's famous Kārikā: "व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं संकतोऽपानवत्स्थितिः । रूप-शानिरसंज्ञो जातिवाचकसंज्ञः" This will be explained below in Note on St. VIII Il. 74-75.) But we answer: Where is 'व्यक्तेरभेदः' (only a single individual) in the case of समवाय which would preclude the possibility of जाति or universal? There is a बहुसमवाय, there is a पदसमवाय, and so are innumerable समवाय which would require a त्व quite as much as पृथ्वी. (Recall the admission of the new school of Nyāya noted above in Note on Il. 29-30).
Page 34.

Il. 64-66.-तद्वक्षणं चेत्त्यं etc.—Distinction between मुख्य and गौण: "मुख्य is that which is invariable; also, complete, characteristic and inner; गौण is the opposite of this."

Il. 67-68.-तत्सादृश्यं etc.—So it is a false distinction to draw that the समवाय which joins धर्म and धर्मिन् is मुख्य, while that which joins समवायत्व with the original समवाय is गौण. "न गौण-भेदः" of the Sāṃkhya,

1. 73.—अपि च लोकवाचः etc.—Even the man in the street says 'इह पटे तन्तवः'—'there are so many threads in this piece of cloth;' nobody says 'the cloth is in the threads.' So the Vaiśeṣika argument of 'इह तन्तुषु पटः' breaks down.

पांशुलपाद्—he who walks barefooted on the road and has dusty feet; hence, 'the man in the street;' of. "पांशुलपादानामपीह पटे तन्तव इत्येवं प्रतीतिदर्शनात्"—Gūṇaratna, p. 252. See below Appendix 3.

References: For the Vaiśeṣika case see Vaiś. Sūtras, Prastapāda's Bhāṣya, Nyāyakandaḥ, Vaiśeṣika Sūtra-Upakāra, Mukṭāvalī, Dinakari, etc.

For a vigorous criticism of the same see Bād. Sūtras with the Com. of Śaṅkara, Rāmānuja, etc.

Appendices.

1.

"इहेदमिति वतः कार्यकारणयोः स समवायः" Vaiś. Sūtras VII-ii-26.

"कार्यकारणयोरित्युपलक्षणम् । अकार्यकारणयोरपि द्रव्यम् । तदुक्तं पदार्थ-प्रदेशाख्ये प्रकरणे "अयुतसिद्धानामाचार्याचारभूतानां या संबन्धः इहेतिप्रत्ययेऽतः स समवायः इति असंबन्धयोरविद्यमानत्वमयुतसिद्धिः । इह कुण्डे इति इह कुण्डे बद्धराणीतिवत् इह तन्तुषु पटः इह वीरणेषु कटः इह इत्येव द्रव्यगुणकर्माणि इह गवि गोत्वम् इहात्मनि ज्ञानम्, इहाकाशे अन्ध इतीह बुद्धिरुत्पद्यमाना न विना संबन्ध-इत्ययुतमिति तेनाहमीयतेऽस्ति कश्चित् संबन्धः । न चासौ संयोग एव । अन्यतर-कर्मादीनां तदुत्पादकानामभावात् विभागपर्यवसानाभावाच्च संबन्धिनामयुतसिद्ध-त्वाच्च नियताधिकरणत्वयैवोक्तत्वात् अमृत्यवत्त्वात् एकत्वात् नित्यत्वाच्च ॥ नन्वेकमेव समवायस्तदा द्रव्यत्वादीनां संकरप्रसङ्गः कर्मत्वादिसमवायस्य द्रव्ये संभवात् । नैवम् । आचाराद्यनियमादेवासंकपत् । यद्यपि य एव द्रव्यत्वसमवायः स एव गुणत्वकर्मत्वादीनामपि तथापि तेषां न द्रव्यमाधारः तत्र तेषामप्रतीतिः । इत्येवैव द्रव्यत्वं प्रतीयते गुणेऽपि गुणत्वं कर्मत्वेव कर्मत्वं न स्वत्वमेत्यन्वयव्यतिरेकदर्शनादेव नियमः । । स चार्थः नित्यः । अकारणकत्वात् । आचार्या हि समवायिकारणादुत्पत्तिनियमः । । तन्तुषु पटसमवायः पटे रूपसमवायः इति प्रतीतिः कथामिति चेत् । स्वरूपसंबन्धेन । समवायान्तराङ्गीकारेऽनवस्थापातात् । तर्हिह पटे रूपमित्यपीह प्रत्ययः स्वरूपसंबन्धेनैव स्यात् किं समवायेनेति चेन्न । तत्रातिरिक्तसंबन्धे चायकामावात् ॥ समवायो वानानित्यमेति प्राभाकराः । तत्राहुपपन्नम् । रूपं नष्टमिति प्रत्ययो न तु रूपसमवायो नष्ट इति कस्यापि प्रत्ययः । प्रत्यक्षः समवाय इति नैयायिकाः । तदप्यनुपपन्नम् । समवायोऽतीन्द्रियः आत्मानित्ये सत्यसमवेतभावत्वात् भवोवत् कालादिबद्धा—Vaiś. Sūtras VII. ii, 26-27-28 Upakāra,

Stanza VIII.

The commentary on the last stanza was only a preliminary skirmish directed against one single tenet of the Vais'eṣika preparatory to the main offensive which is now going to be vigorously conducted against the whole of the Vais'eṣika philosophy, especially against its doctrine of सामान्य and its conception of the nature of आत्मन् and मोक्ष.

I. Vais'eṣika Categories and their subdivisions.

1. The *Six Padārthas* or the highest Nameables: (1) द्रव्य, (2) गुण, (3) कर्म, (4) सामान्य, (5) विशेष, and (6) समवाय. Later Vais'eṣikas add (7) अभाव.

The Vais'eṣika Sūtra says: "चर्मेविशेषप्रसङ्गाद्द्रव्यगुणकर्म-सामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानाभिःश्रेयस्तद्," on which the Prasastapāda-Bhāṣya runs as follows:—"द्रव्यगुणकर्म-सामान्यविशेषसमवायानां षण्णां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्यतत्त्वज्ञानं निःश्रेयस्तद्हेतुः," thus fixing the number of पदार्थ definitely at six. Its commentator—S'ridhara, of the tenth century A. D.—would add 'अभाव' as the seventh to complete the list of the categories; for, अभाव is as real as the rest, and yet it is not mentioned by the Sūtrakāra or the Bhāṣyakāra, not because it is not a real category but because it is dependent upon भाव. The argument, or rather the excuse, for the omission would go too far and would apply to certain other categories such as गुण etc., which are dependent upon द्रव्य. The same weakness belongs to the following remark of Udayana and his commentator: "अभावस्तु स्वरूपवानपि पृथक् नोदिष्टः । प्रतियोगिनिरूपणाधीननिरूपणत्वात् । न तु तुच्छत्वात् [Thus the doctrine differs from that of the S'. Vedānta and Prabhākara's school]"; "अभावो भाव्यकृता नोपवर्णितः तुच्छत्वादिति केचिद् । तन्मवनिरासायाह । अभावस्त्विति । स्वरूपवान् प्रामाणिकः । प्रपञ्चव्याधिविषयज्ञानविषयतया । न तु अत्र भाष्ये नोक्त एव । फलस्य निःश्रेयस-स्याभावरूपत्वादित्याशयः । तथानभिधाने हेतुमाह । प्रतियोगीति । प्रतियोगिनिरूपणं शास्त्रान्तरं तत्र प्रकृते व्याप्यदर्शनम्" [This is a new and very curious explanation of 'प्रतियोगिन्' which could never have been meant by Udayana] । तदधीननिरूपणत्वादित्यर्थः । नन्वेतावताम्बु-पगमसिद्धान्तसिद्धत्वमभावे कर्त्तुं तत्र तदा क्यायदि स्वतन्त्रे [वैशेषिके] अभावोऽ-

विकृतः स्यात् । इति स्वतन्त्रेऽधिकृतत्वभाह । उत्पत्तिरिति । प्रागभाववत् एवोत्पत्तिरिति तत्प्रस्तायां प्रागभावोऽधिकृतः । विनाशचिन्तायां तु ध्वंसः प्राधान्येनैवाधिकृतः । वैचर्म्यकथनेऽन्योन्याभावात्स्वन्ताभावावधिकृतौ । वैचर्म्यस्य व्यतिरेकहेतुत्वात् तत्साध्यत्वस्याऽन्योन्याभावस्य व्यतिरेकस्याप्तौ साध्यहेत्वोरत्यन्ताभावस्य स्वीकृतत्वादिति भावः । अत्र्युपगमसिद्धान्तसिद्धस्य च प्राधान्येनानभिधानं न्यायदर्शने मनस इन्द्रियत्वस्य दृष्टमिति हृदयम् ॥”—Kiraṇāvalī-Bhāskara.

This is justifying the recognition of *abāva* as a category on the authority of a sister school—the Nyāyadarsana—and its implied acceptance by the Vaiś. Sūtrakāra himself in the Sūtras which refer to *pāra-bāva* and *prāya-bāva*, and to *ananyonā-bāva* and *anyatā-bāva*, under the names वैचर्म्य and व्यतिरेक. Here is one example of the conservative liberalism of Indian writers. This explanation, however, does not cure the enumeration in the V-Sūtra of the defect of being inexhaustive. It only justifies addition. Udayana is on much firmer ground when he says in the Lakṣanāvalī: “अभिधेयः पदार्थः— । स द्विविधः । भावाभाव-भेदात् । तत्र नानर्थविषयत्वरहितप्रत्ययविषयो भावः । स च बोधा द्रव्यादिभेदेन” that is to say, that the Sūtrakāra had before his mind only the *bāvas* when he penned this Sūtra.

2. The Nine *Dravyas*: (1) पृथ्वी, (2) अप, (3) तेजः etc., “क्रियागुणवद् समवायिकारणम्” V.-Sūtra—*समः* or *अन्वकार* which is regarded by Mīmāṃsakas and some others as a positive *dravya* is according to the Nyāya-Vaiś. nothing but *तेजःसामान्याभावः*.

3. The twenty-four *Gunas*: 17—रूप etc., *plus* 7 द्रव्य etc. The original Sūtra mentioned only *seventeen* to which Prāsa-*pāda*, added *seven*, वेग (Velocity), भावना (Impression—physical and mental), and स्थितित्वापक (Elasticity)—are but different varieties of *संस्कार* and so are included in *संस्कार* by virtue of the *jāti* *संस्कारत्व* which belongs to them all. शौर्य, औदार्य etc.—come under the recognised heads of *Gunas*. On the number of *gunas* of. “गुणाश्च रूपरसगन्धस्पर्शसंख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्व-बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाभेति कण्ठोक्ताः सप्तदश । च-शब्दसमुच्चिताश्च गुरुत्व-ह्रस्वत्व-जोह-संस्कारा-दृष्ट-शब्दाः सप्तैवेत्येवं चतुर्विंशतिर्गुणाः ॥”—P. Bhāṣya; and “ये तु शौर्यौदार्यकारुण्यदाक्षिण्यौघाहवाः तेऽत्रैवास्तर्भवन्ति । शौर्यं बलवतोऽपि परस्य पराजयाय प्रत्युत्साहः स च प्रयत्नविशेष एव । सततं सम्पार्गवर्तिनी

बुद्धिरौदार्यम् । अपरदुःखप्रहाणेच्छा कारुण्यम् । तत्त्वामिनिवेक्षिनी बुद्धिर्दाक्षिण्यम् । औद्यम्यात्मन्युत्कर्षप्रत्ययः । इत्येवमादि । अदृष्टशब्देन चर्माचर्मयोरुपसंग्रहः । संस्कार इति च वेगस्य आवनायाः स्थितस्थापकस्य चाभिधानम् ॥” — “नन्वेवं तर्ह्यधिक्यम् । न । संस्कारजात्यपेक्षया वेगमावनास्थितस्थापकानामेकत्वात् । एवं तर्हि न चतुर्विधतित्वम् । अदृष्टत्वजात्यपेक्षया चर्माचर्मयोरेकत्वात् । न । अदृष्टत्वजात्य-
भावात् । निगुणेष्वपि गुणेष्वसाधारणधर्मयोगित्वेनोपचाराच्चतुर्विधतिरिति व्यव-
हारः ॥” N. Kandalī.

4. The five कर्मन्ः : उत्क्षेपण, etc.—“गमनग्रहणात्” etc. a remark found in almost every book of the school For स्यन्दन some read स्यन्दन (vide Pr. Bhāṣya and N. Kandalī). Upaskāra reads स्यन्दन, as in our printed text. कर्म is thus defined:—
“एकद्रव्यमगुणं संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणमिति कर्मलक्षणम्.”

5. सामान्य—Generality—the principle of the co-ordination of individuals in one group. The whole passage bearing on सामान्य and the next two categories—from here to the end of the first section इति पदं पदार्थाः—occurs also in the *Laghu Vṛtti* on the Śāḍ, D-Sam: see pp. 61-62-63 तच्च द्विविधं etc. One would suppose that the highest point to which a generalization could be carried was पदार्थत्वं embracing all the पदार्थे in one group. But this is not what the Vaiś. thinks. Certain categories he sets aside as incapable of possessing सामान्य in the real sense of the term*—which, according to him, belongs to only three categories, viz., द्रव्य, गुण and कर्म. This highest सामान्य he calls सत्ता, also मातृ (cf. Vaiś. Sūtra I. ii. 4, भावोऽनुदत्तेरेव हेतुत्वाद् सामान्यमेव) which, he it noted, does not mean Existence simply, but *Existence carried to the highest possible point of generalization*, which stops at the collective group of द्रव्य, गुण and कर्म, and cannot go beyond it. This सत्ता is otherwise called ‘महासामान्य,’ because it is the highest सामान्य to which *real* generalization can be carried. द्रव्यत्व, गुणत्व etc., are lower than this, but are higher than पृथ्वीत्व, रूपत्व etc., and are called अपरसामान्या. An अपरसामान्य is not only a सामान्य, but also a विशेष—inas-

* The Vaiś. Naiyāyikas, therefore, distinguish ज्ञप्ति from संप्रति. For this and सत्त्वपद and असत्त्वपद संप्रति-see Mukṭāvalī and Nilakanṭhi.

much as it co-ordinates its individuals in a group and differentiates them from those of other groups, and is, therefore called, सामान्यविशेष. This fluid conception of सामान्य-विशेष which was held by the old Vaiśeṣikas is endorsed among later writers by Keśavamiśra in his Tarkabhāṣā.

cf. "सामान्यं विशेष इति ब्रह्मपेक्षम्"—Vaiś. Sūtra I. ii. 3. "सामान्यं द्विविधं परमपरं च । तत्र परं सत्ता । अपरं सत्ताव्याप्यं द्रव्यत्वादि । तत्र सामान्यस्य तद्विशेषस्य च लक्षणं बुद्धिरेव । अतद्वत्तद्विद्विः सामान्यस्य व्यावृत्तबुद्धि-विशेषस्य...परमपि सामान्यमपरमपि तथा । परं तु सामान्यं विशेषसंज्ञामपि ऊभते यथा द्रव्यमिदं द्रव्यमिदमित्यतद्वत्तत्प्रत्यये सत्येव नार्थं गुणो नेदं कर्मेति विशेषप्रत्ययः । तथा च द्रव्यत्वादीनां सामान्यानामेव विशेषत्वम् ।"—Upaskāra on V. S. I.ii. 8. "आवाह्यचरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव ।" V.S. I.ii. 4. "द्रव्यत्वं गुणत्वं कर्मेत्वं च सामान्यानि विशेषाश्च"—V.S.I. ii. 5. "अन्यत्रान्येभ्यो विशेषेभ्यः" V. S. I. ii. 6. "अन्यत्रा विशेषा नित्यद्रव्यवृत्तयोऽभिहितास्तान् वजैयित्वा सामान्यविशेषाभिधानमित्यर्थः" Upaskāra, ibid. "सदिति यतोऽन्यगुणकर्मसु सा सत्ता ।" V.S.I. ii. 7. "द्रव्यगुणकर्मभ्योऽर्थोत्तरं सत्ता" V. S. I. ii. 8. "न तु द्रव्यगुणकर्मभ्यः पृथग्भावेन सत्ता नाह्वयतेऽतो द्रव्याद्यन्यतमेव सत्ता । यतो हि यद्विज्ञं भवति तत्ततो भेदेनाह्वयते यथा घटः पटाद् । न च सत्ता तेभ्यो भेदेनाह्वयते इति तद्व्याप्तिरैवेत्यत आह द्रव्येति । द्रव्यादयोऽनह्वयताः । सत्ता चाह्वयता । तथा च अह्वयताह्वयतत्त्वलक्षणविद्वद्भर्माध्यासेन तेभ्यो भेदस्य सिद्धत्वाद् । यद्यु तेभ्योऽन्यत्र नोपलभ्यते तदयुतसिद्धत्वाद् । घटपटयोस्तु युत-सिद्धिः । न च व्यक्तित्वरूपमेव सत्ता । व्यक्तीनामनह्वयत्वाद् । स्वरूपत्वं यथाह्वयतं तदा सैव सत्ता । अनह्वयतैरपि स्वरूपैरह्वयतभ्यवहारश्चेच्छेदा गोत्वादिविरपि गतम् ॥" Upaskāra, ibid. "गुणकर्मसु च माबाल कर्म न गुणः" V.S.I.ii.9. "न हि कर्म कर्मसु वर्तते न वा गुणो गुणेषु न वा द्रव्यं द्रव्ये कर्मणि वा । सत्ता तु गुणे कर्मणि च वर्तते तेन द्रव्यगुणकर्मवैधर्म्यात्तेभ्यो भिन्नैव सत्ता ॥" Upaskāra, ibid. "सामान्यविशेषाभावेन च ॥" V. S. I. ii. 10. "यदि सत्ता द्रव्यं गुणः कर्म वा स्यात् तदा सामान्यविशेषवती स्यात् । न च सत्तायां सामान्यविशेषा द्रव्य-त्वाद्य उपलभ्यन्ते । न हि भवति सत्ता द्रव्यं गुणः कर्म वेति केषांचिद्विद्वद्भवः ।" Upaskāra, ibid.

"सामान्यं द्विविधं परमपरं च अतद्वत्तिप्रत्ययकारणम् । तत्र परं सत्ता महाविषयत्वाद् । सा चाह्वयचरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव । द्रव्यत्वाद्यपरमप्रत्ययविषय-त्वाद् तत्र व्यावृत्तेरपि हेतुत्वात् सामान्यं सद् विशेषरूपापि ऊभते ।" P.Bhāṣya.

"सामान्यं द्विविधं परमपरं च । स्वविषयसर्वगतसमिन्नात्मकमनेकवृत्ति-एकवृत्तिवृत्त्यात्मस्वरूपाह्वयप्रत्ययकारि स्वरूपामेदेनाचारेण प्रवर्तन्नेन वर्तमान-

मनुवृत्तिप्रत्ययकारणम् ।.....। तत्र सत्तासामान्यं परमवृत्तिप्रत्ययकारणमेव । यथा परस्परविशिष्टेषु चर्मवस्त्रकम्बलादिष्वेकस्मान्नीलद्रव्याभिसंबन्धात् नीलं नीलमिति प्रत्ययाद्वृत्तिः तथा परस्परविशिष्टेषु द्रव्यगुणकर्मस्वविशिष्टा सत् सदिति प्रत्ययाद्वृत्तिः सा चार्थान्तराद्वितुमर्हतीति यच्चार्थान्तरं सा सत्तेति सिद्धा । सत्ताद्वत्तन्वाद् सत्सदिति प्रत्ययाद्वृत्तिः । तस्मात् सा सामान्यमेव । अपरं द्रव्यलक्षणस्वकर्मत्वादि अवृत्तिव्यावृत्तिहेतुत्वाद् सामान्यं विशेषश्च भवति । । एतानि तु द्रव्यत्वादीनि प्रभूतविषयत्वात् प्राधान्येन सामान्यानि स्वाभ्यविशेषकत्वाद्द्रव्यविशेषाख्यानीति ॥” P. Bhāṣya.

“तत्र तयोर्मध्ये परं सत्ता भावो महासामान्यमिति चोच्यते । द्रव्यस्वाद्यन्तरसामान्यापेक्षया महाविषयत्वात् । अपरसामान्यं द्रव्यत्वादि एतच्च सामान्यविशेष इत्यपि व्यपदिश्यते । तथाहि । द्रव्यत्वं नवसु द्रव्येषु वर्तमानत्वात् सामान्यगुणकर्मव्यावृत्त्याद्विशेषः ततः कर्मचारये सामान्यविशेष इति । एवं द्रव्यस्वाद्यपेक्षया पृथिवीत्वादिकमपरं तदपेक्षया घटत्वादिकम् । एवं चतुर्विंशती गुणेषु कृतेष्टुत्वं सामान्यं द्रव्यकर्मभ्यो व्यावृत्तेश्च विशेषः । एवं गुणत्वापेक्षया रूपत्वादिकं तदपेक्षया नीलत्वादिकम् । एवं पञ्चसु कर्मसु वर्तमानत्वात्कर्मत्वं सामान्यं द्रव्यगुणभ्यो व्यावृत्तत्वाद्विशेषः । एवं कर्मत्वापेक्षयोत्प्रेषणत्वादिकं ज्ञेयम् ॥ तत्र सत्ता द्रव्यगुणकर्मभ्योऽर्थान्तरं कया युज्येति चेत् उच्यते । न द्रव्यं सत्ता द्रव्यादन्येत्यर्थः एकद्रव्यत्वाद् एकैकस्मिन् द्रव्ये वर्तमानत्वादित्यर्थः द्रव्यत्ववत् । यथा द्रव्यत्वं नवसु द्रव्येषु मत्त्येकं वर्तमानं द्रव्यं न भवति किन्तु सामान्यं विशेषलक्षणं द्रव्यत्वमेव एवं सत्तापि । वैशेषिकाणां हि अद्रव्यं वा द्रव्यं अनेकद्रव्यं वा द्रव्यम् । सत्ताद्रव्यं द्रव्यमाकाशां काळो दिग् आत्मानः परमाणवः । अनेकद्रव्यं तु द्रव्ययुक्तादिस्त्वन्वा । एकद्रव्यं तु द्रव्यमेव न भवति । एकद्रव्यवती सत्तेति द्रव्यलक्षणविलक्षणत्वात् द्रव्यम् । एवं न गुणः सत्ता गुणेष्वभावात् गुणत्ववत् । यदि हि सत्ता गुणः स्यात् न तर्हि गुणेषु वर्तते । निर्युगत्वादुक्तानाम् । वर्तते च गुणेषु सत्ता । सन् गुण इति प्रतीतेः । तथा न सत्ता कर्म कर्मसु भावात् कर्मत्ववत् । यदि च सत्ता कर्म स्यात् न तर्हि कर्मसु वर्तते । निष्कर्मत्वात् कर्मणाम् । वर्तते च कर्मसु भावः । सत्कर्मिति प्रतीतेः । तस्मात् पदार्थान्तरं सत्ता ॥” Mañibhadra's Com. on Śāḍ. Darś. Sam. pp. 61-62.

“तच्च द्रव्यत्वादिकं स्वाभ्येषु द्रव्यादिष्ववृत्तिप्रत्ययहेतुत्वात् सामान्यमप्युच्यते । स्वाभ्यस्य च विनातीयेभ्यो गुणादिभ्यो व्यावृत्तिप्रत्ययहेतुतया विशेषोऽप्युच्यते । एतौऽपरं सामान्यमभ्ययरूपत्वात् सामान्यविशेषसत्तां लभते । अपेक्षामेवादिकस्यापि सामान्यविशेषभावो न विरुध्यते ॥”—Gyaparāśna's Com. on Śāḍ-Darś. Sam. p. 276.

“परे पुनः प्राहुः । सामान्यं त्रिविधं महासामान्यं सत्तासामान्यं सामान्यविशेषसामान्यं च । तत्र महासामान्यं यद्वत्पि पदार्थेषु पदार्थत्वबुद्धिकादि । सत्ता-

सामान्यं त्रिपदार्थसिद्धद्विविधायि । सामान्यविशेषसामान्यं तु द्रव्यत्वादि ॥
अन्ये त्वाचक्षते । त्रिपदार्थसत्कारि सत्ता । सामान्यं द्रव्यत्वादि । सामान्यविशेषः
पृथिवीत्वादिति । लक्षणभेदादेतेषां सत्तादीनां द्रव्यगुणकर्मभ्यः पदार्थान्तरत्वं
सिद्धम् ।" *ibid.* p. 277.

तत्र सत्ता द्रव्यगुणकर्मभ्यो *eto.*—Next it is shown how सत्ता (the
महासामान्य) is a पदार्थ outside the groups of द्रव्य, गुण and कर्म. of.
"द्रव्यगुणकर्मभ्योऽर्थान्तरं सत्ता" *Vais'. Sūtra* I. ii. 8.

(1) "न द्रव्यं सत्ता ।": सत्ता is not a द्रव्य, because it is lacking
the characteristic mark of a द्रव्य which is that it should be made
of many constituent द्रव्य (अनेकद्रव्यत्व), or of no द्रव्य (अद्रव्यत्व), but
never of a single constituent द्रव्य (एकद्रव्य). Like द्रव्यत्व, सत्ता resides
in each द्रव्य. And nothing which resides in a single द्रव्य can be
a द्रव्य itself. But सत्ता does reside in each single द्रव्य (एकैकस्मिन्
द्रव्ये वर्तमानत्वात् ... एकद्रव्यवती च सत्ता इति द्रव्यलक्षणविलक्षणत्वात् द्रव्यम्).
According to the *Vaiśeṣika* अद्रव्यं वा *eto.*—"a द्रव्य is without a
constituent द्रव्य, or has many constituent द्रव्य, but never a
single (unitary) constituent द्रव्य; for example, आकाश, काल, दिक्,
आत्मन् and परमाणु are द्रव्य devoid of constituent द्रव्य, while
bodies such as द्वययुक्त (duads), त्रययुक्त (triads), *eto.*, are
possessed of many constituent द्रव्य—*viz.* the parts of which
they are composed (See *Muktā-Dīnakarī*). But the सत्ता
fulfils neither of the two conditions: it is एकद्रव्यवती, that is,
it exists in a single द्रव्य—*e. g.* गोत्व in a single cow—no less than
in many cows, and it is, therefore, not a द्रव्य.

(2) "एवं न गुणः सत्ता ।": सत्ता is not a गुण. For, it resides in
a गुण. And a गुण can never reside in a गुण, गुण being them-
selves निर्गुण.

(3) "तथा न सत्ता कर्म ।": सत्ता is not a कर्म. For, it resides in
a कर्म. And a कर्म cannot reside in a कर्म, कर्म being them-
selves निष्कर्म.

४. विशेषः—*cf.* *Prāśastapāda Bh.* and *Nyāyakandalī*:
pp. 321-22. विशेषः—rather a certain class of विशेष, according to the
original notion of विशेष which was more comprehensive than the
later, are resident in नित्यद्रव्य and are ultimate, they are ab-
solutely exclusive and thus they serve to distinguish the *dravyas*

to which they belong from other dravyas (स्वाययविशेषकत्वाद्). They reside in each of the नित्यद्रव्य—one in each individual unit—viz., अणुः, आकाश, काल, दिक्, आत्मन् and मनः. Just as we distinguish cows from horses owing to certain physical features, so do yogins perceive the distinction of atom A from atom B both of which belong to the substance of the same genus, despite all their homogeneity in point of shape, quality, etc. This must be in virtue of something in A which is not in B—and that something is called विशेषः. There is one विशेष for each नित्यद्रव्य, and no विशेष belongs to more than one द्रव्य, therefore, it does not serve as a basis of co-ordination, and so, unlike अपरसामान्य such as द्रव्यत्व etc which are 'सामान्यविशेषः,' these are pure विशेषः.

According to the older conception of विशेषः, विशेषः are of two kinds—first, those that are *relative* and consequently not incompatible with सामान्य these are सामान्यविशेषः (see supra); secondly, those that are *ultimate* and *absolute*. The latter are 'अन्य' and 'नित्यद्रव्यवृत्ति' Later Nyāya takes note of the latter only, and in it, it is not अन्यविशेष (as distinguished from सामान्यविशेष) which is described as नित्यद्रव्यवृत्ति, but अन्य and नित्यद्रव्यवृत्ति are both predicates of the subject विशेषः, of. "अन्यो नित्यद्रव्यवृत्तिविशेषः परिकीर्तितः—” Bh. Pariccheda and "अन्तेऽवसाने वर्तते इति अन्यः यदपेक्षया विशेषो नास्तीत्यर्थः । घटादीनां द्रव्यशुक्लवर्णानां तत्तदवयववेदात् परस्परं भेदः । परमाणूनां परस्परं भेदको विशेष एव । स तु स्वत एव व्यावृत्तत्वेन विशेषान्तरापेक्षा नास्तीत्यर्थः ॥”—Muktāvali on the same. "नन्वेतत्परमायुष्मादयो व्यावर्तका भविष्यन्ति, किं विशेषेणेति चेन्न । अव्यावृत्तधर्मस्य व्यावर्तकत्वासंभवात् । तत्र व्यावर्तकान्तरापेक्षायामनवस्थानात् ननु विशेषेष्वेव प्रसङ्ग इति चेन्न । तस्य धर्मिग्राहकत्वात् स्वतोऽव्यावृत्ततयैव सिद्धेः एव न नित्यद्रव्येषु विशेषाः सिद्धाः । तदुणास्तु न विशेषवन्त आश्रयरूपेण विशेषेणैव तेषां व्यावृत्तत्वात् आश्रयस्य च विशेषवत्तया व्यावृत्तत्वेन विशेषत्वासंभवात् इति भावः । ईश्वराकाशयोर्नित्यज्ञानब्रह्माख्यां व्यावृत्ते संभवाच्च तः विशेष इत्यप्याहुः । नवीनास्तु विशेषेऽतिरिक्तैः मानाभावः ॥”

Cf. "अन्यत्रान्त्येभ्यो विशेषेभ्यः” V. Sūtra I. ii. 6.

“ननु य एव विशेषपदार्थ उच्यते. स एव किं सामान्यविशेषत्वेनाभिधीयं इति शिष्याकाङ्क्षामपनयन्नाह । अन्यत्रेति । अन्या विशेषा नित्यद्रव्यवृत्तयो येषां

हितास्तान् वर्जयित्वा सामान्यविशेषाभिधानमित्यर्थः । अन्तेऽवसाने भवन्तीत्य-
न्या । यतो न व्यावर्तकान्तरमस्तीत्याचार्याः । उत्पादविनाशयोरन्तेऽवसाने भव-
न्तीत्यन्या नित्यद्रव्याणि तेषु भवन्तीत्यन्या विशेषा इति वृत्तिकृतः । ते हि
विशेषा एव व्यावृत्तिबुद्धिहेतवो न तु सामान्यरूपा अपीति ॥—Upaskāra on
the same.

तथा च प्रशस्तकरः—तेऽन्या विशेषा इति—The passage thus
quoted from P. Bhāṣya is found verbatim in the printed
editions, with just one slight variation—विप्रकृषे for विप्रकृष्टे—
which too is a reading of one of the MSS. The original
passage, which is longer, concludes as follows: “अयान्त्यविशेषेष्विव
परमाणुषु कस्मान्न स्वतः प्रत्ययव्यावृत्तिः कल्प्यते इति चेन्न । तादात्म्याद् । इहात-
दात्मकेष्वन्यनिमित्तः प्रत्ययो भवति । यथा घटादिषु प्रदीपात् न तु प्रदीपे प्रदीपा-
न्तराद् । यथा गवाश्वमांसादीनां स्वत एवाश्वचित्त्वं तयोगादन्येषां तपेहापि । तादा-
त्म्यादन्यविशेषेषु स्वत एव प्रत्ययन्याहतिः सद्योगाद् परमाण्वादिविनि- ॥ P.
Bh. on विशेष.

7. तथा अयुतसिद्धानां etc.—

अयुतसिद्ध्योः—The term is explained as परस्परपरिहारेण पृथगा-
भयानाभितयोः i. e. which do not reside in separate आश्रयसु to the
exclusion of each other, e. g. तन्तुसु and पट which do not reside in
separate आश्रयसु to the exclusion of each other. For the literal
meaning of the word अयुतसिद्ध see Śaḍ-Darśana-Sam.,
Gūṇaratna's Com.p. 278. “अ इहायुतसिद्धानामाचाराधेयवृत्तभावानां संबन्ध
इह प्रत्ययहेतुः स हि भवति समवायः ॥ केचिदायुतपारायणकृतो यु अमित्रणे इति
पठन्ति । तत एवायुतसिद्धानामिति वैशेषिकीये सूत्रे । अयुतसिद्धानामपृथक्सिद्धाना-
मिति व्याख्यातम् ॥” For the oft-quoted definition see Tarka-Bhāṣā.
“ययोर्द्वयोर्मध्य एकमविनश्यदपरान्धितमेवावतिष्ठते तावेवायुतसिद्धौ । तदुक्तम्
तावेवायुतसिद्धौ द्वौ विज्ञातव्यौ ययोर्द्वयो । अनश्यदेकमपरान्धितमेवावतिष्ठते ॥”
See Prasāsta Bhāṣya and Nyāyakandali.

इह तन्तुषु etc.—समवाय defined as the असाधारणकारण—the
special cause—which accounts for such judgments as ‘इह तन्तुषु
पटः’, a judgment of distinction between तन्तुसु and पट, and
yet of their indissoluble union.

II. Explanation of the text of the Stanza.

1. According to the Vaiśeṣika, of the things existent,
viz., the six padārthas, only some possess सत्ता.

अस्तित्व—the very स्वरूप of a thing belongs to सामान्य etc., but it does not form the basis of any अनुवृत्ति or co-ordination in their case, and is, therefore, distinguished from that fuller and more real अस्तित्व which belongs to द्रव्य, गुण and कर्म. The latter is technically known as 'सत्ता', and is the basis of 'सत्प्रत्यय' and 'अनुवृत्तिप्रत्यय' i. e. judgments of existence and co-ordination. The reason why no judgment of co-ordination and therefore सामान्य is possible in the case of सामान्य, विशेष and समवाय is that in the case of सामान्य it would lead to 'अनवस्था' (a सामान्य in a सामान्य and so on *ad infinitum*), in the case of विशेष it would contradict its very nature ('रूपहानि') to possess सामान्य; and in the case of समवाय, there will be the lack of that very संबन्ध viz. समवाय, which is required for holding the सामान्य; for, समवाय cannot exist in a समवाय ('असंबन्धात्'). This famous Kārikā of Udayanācārya—"व्यक्तेरभेदः etc."—is found in his Kīraṇāvalī, a commentary on P. Bhāṣya.

This stanza of Udayanācārya has been explained in numerous books on Nyāya. Let us quote two explanations, one given briefly by Guṇaratna in S. D. S. Com.: "अस्य व्याख्या । व्यक्तेरभेद एकमेकवर्ति सामान्यम् । आकाशे व्यक्तेरभेदाच्च जातित्वम् ? । पृथिवीत्वे जातौ यदि भूमित्वमुच्यते तदा तुल्यत्वम् २ । परमाणुषु जातित्वेऽङ्गीकृते पार्थिवान्य-तैजसवायवीयत्वयोगात् संकरः ३ । सामान्ये यदि सामान्यमङ्गीक्रियते तदा मूलजाति-कारिणी अनवस्थितिः ४ । विशेषेषु यदि सामान्यं स्वीक्रियते तदा विशेषस्य रूप-हानिः ५ । यदि समवाये जातित्वमङ्गीक्रियते तदा संबन्धमात्रः ६ । केन हि संबन्धेन सत् सत्ता संबध्यते । समवायान्तराभावात् ।" p. 276; the other in Jayanārāyaṇa's *Vīrti of Upaskāra*: "तत्रैकव्यक्तित्वादाकाशं न जातिः । अन्यूनानतिरिक्तव्यक्तित्वाद्घटत्वं कलशत्वं च न जातिद्वयम् । परस्परा-स्त्याभावसमानाधिकरणयोरेकव्यक्तिसमावेशेन संकरेण भूतत्वं भूतत्वं च न जातिः । अनवस्थाभयात् सामान्यत्वं न जातिः । विशेषस्य व्यावृत्तस्वभावस्य रूपहानिर्विशेषत्वजातिबाधिका । यदि विशेषत्वं जातिः स्यात् तदा जातिमन्तः स्वतोभ्यावृत्तत्वासंभवेन स्वतोभ्यावृत्तत्वरूपस्य असाधारणधर्मस्य व्याघातः स्या-दतो विशेषत्वं न जातिः । अथवा रूपहानिः स्वरूपहानिः । तथा च विशेषा यदि भूतैवृत्तित्वे सति जातिमन्तः स्युस्तदा गुणा-कर्माणि वा स्युः । विभुवृत्तित्वे सति जातिमन्तः स्युस्तदा गुणा स्युरिति विशेषस्य स्वरूपहानिर्विशेषत्वजाति-बाधिका । समवायसंबन्धमाभावात् समवायत्वं न जातिः । समवाये समवायान्तर-स्वीकारेऽनवस्थाप्रसङ्गात् । इत्यादिनिनाशशालिनो बहवः समवाया इति मते नैतत् ।

अन्यथैकव्यक्तित्वादपि समवायत्वं न जातिः स्यात् । एवमभावत्वस्य जातित्वे समवायसंबन्धाभाव एव बाधकः इत्यादिकमुद्घोषीयम् ॥ प्राभाकरास्तु संस्थान-व्यङ्ग्यैव जातिः सा च गुणकर्मणो नास्तीत्याहुः ।”

2. तथा चैतन्म etc.—Second line of the Stanza. Another curious doctrine of the Vaiś. is that ज्ञान is *absolutely* distinct from आत्मन् (a particular variety of the general relation of चर्म and चर्मिन् discussed in the last stanza.)

अन्यद्—absolutely distinct; the word is not subordinated to any compound, and it thus yields the idea of *absolute* distinction, not some distinction. The latter the Jaina too is prepared to hold.

अत्यन्तभेदे etc.—Absurd as the doctrine is, it requires to be given some appearance of reasonableness. Hence, औपाधिक in the stanza, which means ‘arising from an उपाधि’ i. e. conditioning circumstance, which in the present case is समवाय. Thus, the line means: चैतन्य or ज्ञान is absolutely distinct from आत्मन् but is connected with आत्मन् by समवायसंबन्ध; in other words, ज्ञान is an adventitious, not an essential, attribute of आत्मन्.

यथात्मनो etc.—If आत्मन् were not distinct from ज्ञान, the cessation of ज्ञान which must take place in the state of मोक्ष would mean the cessation—the death—of आत्मन्. Hence, the Vaiś. doctrine of आत्मन् as separate from ज्ञान. “दुःख-जन्म-मवृत्ति etc.”—is Nyāyasūtra I. 1. 9. It means Pain, Birth, Activity, Passion, Error—of these every preceding one being destroyed, every succeeding one is destroyed also; thus, in the state of मोक्ष, all the special गुण of आत्मन्, viz. बुद्धि etc., cease to exist.

3. तथा न संविद्—A third curious doctrine of the Vaiś. is that in the state of मोक्ष, there is no संविद् (ज्ञान) or आनन्दः, बुद्धि, सुख etc. are all extirpated from आत्मन् in that state.

प्रयोगश्चात्र etc.—Syllogism to prove that the nine विशेषगुण of आत्मन्, viz. बुद्धि etc., must cease to exist in the state of मोक्ष. It is based upon the hetu ‘संतानत्वाद्’, i. e. because they are ‘streams’, i. e. none of them is a permanent nature of आत्मन्, but a stream of qualities continuously flowing on the ground of आत्मन्.

न हि वै शरीरस्य etc.—This is a text of the Chândogya Upanisad, declaring that when आत्मन् is rid of the body—as he must be in the state of मोक्ष—सुख and दुःख touch him no more.

अपि च etc.—The verses quoted here, with the exception of couplet No. 5, occur in न्या. मञ्जरी p. 508. The latter has one more couplet which gives the list of the six कर्मिः. “प्राणस्य ह्युत्पिपासे द्वे दोषमोक्षौ च चेतसः । शीतातपो शरीरस्य बह्मिर्निरहितः शिवः ।” A recent edition of the स्याद्वादमञ्जरी quotes in the footnote a somewhat different list. “प्राणस्य ह्युत्पिपासे द्वे मनसः शोकघृहते । जरासूत्यु शरीरस्य बह्मिर्निरहितः शिवः ।—इति पुराणे.” The list of the text differs from both (Text p. 39 l. 118).

सुखं etc.—सुखम् (noun)=A good (ironical, and therefore=bad) doctrine, indeed, has been formulated by them । सुखम् (adverb)=with excellent (ironical) reason. For the irony contained in the word, the commentator compares उपकृतं etc.—which is quoted in the Kāvya prakāśa.

III. Criticism of the Yais'esika doctrines detailed above :—

1. अविशेषेण etc.—It is a piece of great audacity to restrict सत्ता to the three padārthas द्वन्द्व, गुण and कर्म, when the idea of existence is undeniably predicable of all the padārthas.

यतः परिभाष्यताम् etc.—Just see how the word सत्ता is formed : it is an abstract noun from सत्-existing, pres. part. of अस् to exist. It is, therefore, wholly equivalent to अस्तित्व—and since अस्तित्व is the very स्वरूप of things, which you are prepared to predicate of all the पदार्थः (see supra)—the plea that अद्वैतिप्रत्यय or co-ordination is possible in the case of the first three and is absent from the rest is baseless. For, अद्वैतिप्रत्यय is possible in the case of all the categories. For, just as we say पृथ्वीत्वं is सामान्य, गोत्वं is सामान्य, वटत्वं is सामान्य and so on, thus referring to a common idea (अद्वैतिप्रत्यय) of सामान्य running through all its specimens, in the same way, we have this विशेष, that विशेष, a third विशेष and so on, which shows that we have a general idea of विशेष which we recognize in all the विशेषः. Similarly in the

case of समवाय, there are several समवाय taken with their several अवच्छेदक — which reveal one general idea of समवाय.

स्वरूपत्वसाधर्म्येण—It may be contended that in consequence of all the categories having a certain स्वरूप of their own, and therefore likeness in this particular, सत्ता which really belongs to the first three is erroneously extended to the rest. Thus, in consequence of false ascription (अध्यारोप) of सत्ता to सामान्य etc., we imagine that the सत्त्वत्यय runs through them also, whereas, as a matter of fact, what belongs to them is mere अस्तित्व (not an अद्वयसत्त्वत्यय) as their वस्तुस्वरूप i. e. as the very being of those categories. The Jaina's answer to this argument is that if the ascription of सत्ता to सामान्य etc. be false for the reason that we are thereby ascribing a common nature to things that are really diverse, the same thing could be said about सत्ता as applied to द्रव्य, गुण, and कर्म, and one would be as much an 'अध्यारोप' (false ascription) as the other. The Vais'eṣika might reply that सत्ता as traced in द्रव्य, गुण and कर्म is *real*, while in the rest it is *unreal*, for there cannot be a false ascription unless there is reality somewhere, and that is in सत्ता as perceived in द्रव्य, गुण and कर्म. But this division of सत्ता into मुख्य and गौण,—मुख्य in the first three cases and गौण in the last three—could be reversed with equal justice, if only the distinction between real and unreal is to be secured somehow.

सामान्यादिषु बाधकसंभवात् etc But it may be urged that the सत्त्वत्यय in the case of the सामान्य etc. is गौण owing to the difficulties mentioned above (see above). But, in truth, the difficulties are quite imaginary. If the admission of सत्ता in सामान्य leads to अनवस्था, why not in द्रव्य? In द्रव्य there is the स्वरूपसत्ता (their very being) already, and admission of another सत्ता (सामान्य) would lead to similar अनवस्था. Then, as to विशेष, there should be no harm in ascribing to them सत्ता, for that will not interfere with their nature, as is supposed, but will on the contrary, confirm it. Besides, a विशेष which is totally devoid of सामान्य is found nowhere. Lastly, the समवाय would lose its very-being, unless it

possessed a स्वरूपसत्ता i. e. existence of something that makes it what it is viz., समवायत्व which gives it its peculiar character of 'अविच्छेदभावात्मकसंबन्ध' (indissoluble relation)

किं च तैर्बादिभिः.—Moreover, the सत्ता cannot be a distinct reality added unto the द्रव्य etc. from without. If सत्ता be absolutely distinct from द्रव्य etc. the latter would be असत्. It may be urged that they acquire सत्त्व in consequence of their possessing सत्ता. But the answer to it is—If they are असत् in themselves, सत्ता cannot make them सत्; if they are सत् in themselves, सत्ता can add nothing and is therefore superfluous. If all the भावः have got their स्वरूपसत्त्व—their own individual being—what can सत्ता add to them or it? If it be urged that a भावः is neither सत् nor असत् before it becomes invested with सत्ता and that it becomes सत् after it is so invested, all we need say is that it is useless hair-splitting, for nothing can be neither सत् nor असत्, it must be one or the other or, as we Jaines prefer to maintain, both.

¶. “अथ सामान्यम् । तद्विधा-परमपरं च । तत्र परं महासत्ताख्यं द्रव्यादि-पदार्थमपि । तथा चोक्तम्—“सदिति यतो द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता” । अपरं च द्रव्यगुणत्वं गुणत्वकर्मत्वात्मकम् । तत्र न तावन्महासत्तायाः पृथक्पदार्थता युज्यते । यतस्तस्यां यः सदिति प्रत्ययः स किमपरसत्तानिबन्धन इत स्वत एव ? । तत् यथपरसत्तानिबन्धनस्तत्राप्ययमेव विकल्पोऽतोऽनवस्था । अथ स्वत एव ततस्तद्वद् द्रव्यादिष्वपि स्वत एव सत्प्रत्ययो भविष्यतीति किमपरसत्तायाऽजागलस्तनकल्पया विकल्पितया ? । किं च—द्रव्यादीनां किं सतां सत्तया सत्प्रत्यय उतासताम् ? । तद् यदि सतां स्वत एव सत्प्रत्ययो भविष्यति । किं तया ? । असत्पक्षे तु शत्रुविषाणादिव्यपि सत्तायोगात् सत्प्रत्ययः स्यादिति । तथा चोक्तम्—“स्वतोऽर्थाः सन्तु सत्तावद् सत्तया किं सदात्मनाम् ? । असदात्मसु नैवा स्यात् सर्वथातिप्रसङ्गतः ॥” इत्यादि । एतदेव दूषणमपरसामान्येऽप्यायोज्यम् । तुल्ययोगक्षेमत्वात् । किं च—अस्माभिरपि सामान्यविशेषरूपत्वाद्वस्तुनः कथंचित्तद्व्यतिरेक इति । तस्य च कथंचित्तद्व्यतिरेक-काद् द्रव्यग्रहणेनैव ग्रहणमिति ॥ अथ विशेषः । ते चात्यन्तन्यावृत्तिद्विहेतुत्वेन परैराभीयन्ते । तत्रेदं चिन्त्यते—या तेषु विशेषबुद्धिः सा नापरविशेषहेतुकाऽऽ-मयितव्या । अनवस्थाभयात् । स्वतः समाश्रयणे च तद्वद् द्रव्यादिव्यपि विशेषबुद्धि-स्यात् किं द्रव्यादिव्यतिरेकैर्विशेषैरिति । द्रव्यादिव्यतिरेकास्तु विगेषा अस्माभि-रप्याभीयन्ते सर्वस्य सामान्यविशेषात्मकत्वादिति । एतत् प्रक्रियामात्रम् ।

तथा—नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या विशेषाः, नित्यद्रव्याणि च चतुर्विधाः परमाणवो
सुक्ष्माणो ह्यक्षमनांसि च—इति निर्मुक्तत्वादपकर्णयितव्यमिति ।”

2. ज्ञानमपि यथेव etc.—If ज्ञान is to be supposed to be *absolutely distinct* from आत्मन्, the ज्ञान of Mr. Caitra is in the same position with respect to his आत्मन् as the ज्ञान of Mr. Maitra, that is to say, both the ज्ञानs would be equal strangers to the आत्मन् of Mr. Caitra, and there is no reason why his ज्ञान should serve him better than the ज्ञान of any other person in determining the nature of things; in fact, there is no such thing as *his* ज्ञान, all ज्ञानs being equally foreign to him. An explanation may be offered by the other side: ज्ञान is absolutely distinct from आत्मन्, but it is connected with आत्मन् by समवायसंबन्ध, and hence the ज्ञान of Mr. Caitra is not in the same position with respect to him as the ज्ञान of Mr. Maitra; for, the former is connected with him by समवाय relation which the latter is not. But this explanation can be easily scotched. According to your notion of समवाय, it is एक, नित्य and व्यापक, and therefore it is impossible that ज्ञान should reside in Caitra and not in Maitra; and since आत्मन्s are also व्यापक according to your theory, the ज्ञान, which takes place in one आत्मन् takes place in all the आत्मन्s, and any knowledge which Caitra has acquired will belong to Maitra also!

यथा च घटे etc.—Moreover, according to the Vais' theory when the रूप of an object is destroyed and another is substituted, the object gets destroyed, also a new object taking its place with the new रूप. Similarly, when ज्ञान perishes आत्मन् would be expected to perish also.

अथास्तु समवायेन etc.—Let us concede that it is possible for ज्ञान to be connected with आत्मन् by समवाय relation. But a question still remains to be answered: By what relation is the समवाय connected with ज्ञान and आत्मन्? By another समवाय? That would mean an unending series of समवायs—अनवस्था. Of itself? Then, why should not ज्ञान and आत्मन् be connected of themselves, without requiring a समवाय relation to effect the connection?

अथ यथा प्रदीपः etc.—A possible argument on the side of the Vais'. As it is the nature of a प्रदीप to illumine, so it is the nature of समवाय to connect. It, therefore, does not require to be brought into connection with ज्ञान and आत्मन् by any other connection. Answer: Why should it not similarly be the nature of ज्ञान and आत्मन् to be self-connected? Moreover, the analogy of प्रदीप will not fit in. प्रदीप is a द्रव्य 2. e. घर्मिन्, and प्रकाश its वर्ध; and, according to you घर्म and घर्मिन् are absolutely distinct. So how could a प्रदीप have प्रकाश for its very self or being? And if प्रकाश be not the very self of प्रदीप, it would be absurd to cite प्रदीप as an example of a द्रव्य which illumines both itself and others. If प्रकाश be absolutely distinct from प्रदीप and yet प्रदीप is capable of illumining itself as well as other objects, there is no reason why दृष्ट, पृष्ट should not do the same.

अपि च तौ etc.—Next, are the two स्वभाव of समवाय viz., that of connecting itself and of connecting others (आत्मन् and ज्ञान in this case) distinct from the समवाय or one with the समवाय? In the former case, how can they be its स्वभाव, unless they are connected with it by another connection, which would similarly require to be connected by a third, and so on *ad infinitum*? In the latter case, there remains only समवाय in the field, and the old difficulties continue as before. Therefore, just as you say 'इह समवायिषु समवायः' and no second समवाय is required to connect the first समवाय with the समवायिन्, in the same way why can we not say 'इहात्मनि ज्ञानम्' without requiring a संबन्ध like समवाय to connect ज्ञान with आत्मन्?

अथात्मा कर्ता etc.—It may be urged that a distinction between आत्मन् and ज्ञान is required owing to their being related as कर्तु and करण, आत्मन् being the कर्तु and ज्ञान the करण. Answer: The position of ज्ञान is different from that of an ordinary करण such as a soythe (धात्र): ज्ञान is an internal करण, while the soythe is an external करण of. करणं etc. Now, if an internal करण could be shown which was absolutely distinct from कर्तु, the argument of absolute distinction between ज्ञान and आत्मन् would hold water, but not otherwise. We say 'दीपेन चक्षुषा देवदत्तः

पश्यति' : here दीप and चक्षुः are both करण, but on that account the two are not in the same position of अत्यन्तमेव with respect to देवदत्त.

अपि च साध्यविकल्पो etc.—Moreover, it should be noted that the example of the carpenter (कर्तृ) and his tool (करण) does not point to an absolute distinction between the two. The carpenter has to resolve—which is a process of आत्मन्—to use the tool and thus undergo a परिणाम of आत्मन् and assimilate the tool with himself in order to work on the wood. So in this sense even the carpenter and his tool may be said to be not absolutely distinct. In the same way, आत्मन् resolves to know a particular object by means of his ज्ञान, undergoes परिणाम and assimilates the ज्ञान with himself, and thus the two becoming one, produce the effect, viz., knowledge of the thing (संवित्ति).

एवं कर्तृकरणयोरमेव etc.—Now, the unity of कर्तृ and करण being proved, we have one question to put to the opponent : Is the ज्ञान or संवित्ति, which is the effect of the united action of कर्तृ and करण, resident in (a) आत्मन् or (b) विश्व? If (a) in आत्मन्, that is all we care to prove. If (b) in विश्व, how does that mean consciousness (अनुभव) in आत्मन्? If the consciousness (अनुभव) in the person springs from संवित्ति in the object, why does it not arise in another person? For, there is no difference between the position of one person and another, in as much as the विश्व with its संवित्ति is absolutely extraneous to the person.

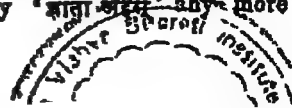
अथ ज्ञानात्मनोरमेव etc.—If ज्ञान and आत्मन् are one, how is their relation of कर्तृ and करण to be accounted for? Answer: By the analogy of a serpent who makes a coil of his body by his body. It may be said that the कर्तृकरणभाव in the case of the serpent is simply imaginary. Criticism How can it be said to be imaginary, when we actually see the effect, viz., the coil, which is a new state of rest different from the former state of motion? No amount of imagination could make us believe that a pillar was going to wind itself into a coil.

किं च चैतन्यम् etc.—Next, consider the word चैतन्य. It is the abstract noun from चेतन which means आत्मन्. Thus चैतन्य means the भाव or स्वरूप of आत्मन्. Now, how can a भाव or स्वरूप of a thing be absolutely distinct from a thing?

अपारिचित चेतन etc.—The Vais'. argues that आत्मन् is no doubt चेतन, but that is not without a cause (स्वतः), but is owing to चेतना coming to reside by समवाय relation in आत्मन् as is shown by actual प्रतीति (experience). Answer : If you are prepared to accept the evidence of प्रतीति, you must admit that आत्मन् is by nature 'उपयोगात्मक' i. e. of the nature of consciousness. For, nobody is aware of being first अचेतन—that is, lacking in consciousness, and afterwards becoming चेतन in consequence of connection with चेतना, or of चेतना coming to reside by समवाय relation in him who was at first अचेतन. [उपयोग is thus defined in the Tat. Rāj. Vārt. "वाक्यान्त्यन्तरहेतुद्वयसंनिधाने यथासम्भ-
व्युपयोगश्चैतन्याद्विजायती परिणामः उपयोगः" i. e. 'उपयोग' is the modification that takes place in the knowing mind (उपलब्ध) in accordance with its चैतन्य, when the external and internal हेतुs are present.] On the contrary, he is always aware of himself as 'ज्ञातात्मन्' which implies सामानाधिकरण्य i. e. apposition, unity of आत्मन् and ज्ञान.

50652

मेदे तथा प्रतीतिः etc.—Thus सामानाधिकरण्य could take place even when there was मेद. Answer : But never, unless there were अमेद in some way or another. In 'यष्टिः पुरुषः' (when we speak of a "man," who is straight and stiff like a stick, as a "stick") there is no doubt सामानाधिकरण्य (apposition, unity) in spite of मेद. But be it noted that there the सामानाधिकरण्य is figurative, and not real. The figure, however, arises from the अमेद of certain qualities of the stick and the man, a figure being always based upon a foundation of reality. [see Kāvya-Prakāśa's Ullāsa II]. In the same way, our consciousness of 'ज्ञातात्मन्' in आत्मन् shows that the अहम् is essentially ज्ञात् or चेतन; without this, one could never say 'ज्ञाता-अहम्' any more than दृष्ट could say so.



चेतन्ययोगाभावात् etc.—But it may be contended that घट can never say ज्ञाताहम् because घट does not possess चेतन्य. But the answer to it is that similarly if आत्मन् does not essentially possess चेतन it can never be aware of being चेतन as shown above. And so, if आत्मन् is अचेतन, it should be जड and incapable of knowing things, which is absurd.

ननु ज्ञानवानहम् etc.—It may be further contended that the consciousness 'ज्ञानवानहम्' would prove a distinction between ज्ञान and अहम्, for the former is that which is possessed (e.g. जन) and the latter is he who possesses (e.g. जनवान्). But the contention is untenable. For, who possesses the consciousness ज्ञानवानहम् in your theory? Not the आत्मन्; for, आत्मन् is supposed to be जड i. e. devoid of ज्ञान in himself like घट. You cannot assert that आत्मन् is जड (i. e. essentially devoid of ज्ञान), and yet be able to say 'ज्ञानवानहम्' without contradiction.

ज्ञानवानहमिति हि प्रत्ययो etc.—For, when I say 'ज्ञानवानहम्' I am supposed to have known both the विशेषण and the विशेष्य-नायुहित etc.—See K. Pr. Now, let us inquire how the विशेषण and the विशेष्य in the present case are known—whether स्वतः or परतः? It cannot be स्वतः. For, according to the Vais'. ज्ञान (the विशेषण) and आत्मन् (अहम् the विशेष्य) are not self-revealed. It cannot be परतः. For, in that case, one ज्ञान would require to be revealed by another ज्ञान and so on ad infinitum (अनवस्था). Therefore, आत्मन् is not in himself जड (devoid of ज्ञान) by nature, who afterwards comes to possess ज्ञान by समवाय relation as the result of the working of बुद्धिः etc.

3. तथा यदपि etc.—Next, it is held by the Vais'. that in युक्ति there is neither ज्ञान nor आनन्द, since ज्ञान and आनन्द are "streams" (संज्ञान of attributes, a stream of cognitions and a stream of joys, i. e. pleasurable feelings) and all "streams" must cease at some point. Criticism: What is meant by their being 'streams'—'संज्ञानम्'? Does it mean a series of states which go on producing themselves independently of one another, and one after another? Or does it mean the states

which go on springing into existence one by one, but residing in a common abode? The former alternative involves the fallacy of *सम्यग्निवारहेतु* i. e. *संतानत्व* in this sense does not necessarily imply cessation. For, घट, पट etc., are running on in an unceasing stream. The second alternative presents a conception of *संतान* which does not fit in with the example of *प्रदीप*. Moreover, in the case of *परमाणुपाकजरूप* (a new रूप produced in atoms by means of heat), there is a continued stream—*संतान*—of products, but no absolute cessation. Besides, there may be a continuous stream and no absolute cessation; for, there is nothing to render such a position impossible: a suspicion like this would arise in the mind and make the *hetu* “inconclusive”.

किं च स्वाद्वाद etc.—Besides, according to the *Syādvāda* of the Jains there is no *अव्यक्त वच्छेद*—absolute annihilation of anything, all things being regarded as persisting in the midst of change: cf. *वत्पादप्रौढ्ययुक्तं सत्*.

न हि स्वकीरस्य etc.—This text of the *Upaniṣad* admits of a better interpretation than that placed upon it by the *Vaiś.* Thus: It need not mean that in the state of *मोक्ष* when the *आत्मन्* is free from the body there is an end to both *सुख* and *दुःख*, it should only mean that *आत्मन्* in that condition is free from the pair of *सुख* and *दुःख*, that is to say, from such *सुख* as is bound up with *दुःख* i. e. the *सुख* of *संसार*. It does not preclude the existence of pure, unmixed *सुख*—such as is proper to *ब्रह्म*. Mallisena seems to read ‘*वसन्तम्*’ for ‘*वाव सन्तम्*’ in the *Upaniṣad*. *वसन्तम्* = *सिद्धिमेवमध्यासीनम्*—occupying the state of *ब्रह्म* or Perfection.

स्थितिरपि etc.—The first half of the verse is the first line of Verse 20, *Adhyāya VI* of the *Bh. Gītā*. Here *सुख* need not mean merely *दुःखाभाव*—a negative condition of the absence of sorrow. For, *सुख* is not a mere negative state of *आत्मन्*.

न च भवदुर्दितो मोक्षः etc.—Who would care for the negative state of *दुःखाभाव* which the *Vaiś.* holds forth as the state of *ब्रह्म*? Such a state would be no better than that of a stone which too possesses *दुःखाभाव* (*को हि वाय* etc.—cf. *भार. म. p. 508*). The *Vaiś.* *ब्रह्म* is well-ridiculed in the famous passage “*बदं* etc.”

अथास्ति etc. Some out of sheer despair of pessimism may prefer even दुःखान्नाम to the present condition of mixed सुख and दुःख. But it should be noted that even they throw off the 'poison and honey' only with the desire of being thereby happy. Thus, happiness is always the desired end.

किं च यथा प्राणिनां etc.—Moreover, just as we regard दुःख as undesirable and सुख as desirable in the संसारवस्था, so we should be expected to regard दुःखनिवृत्ति as desirable and सुखनिवृत्ति as undesirable in मोक्षवस्था. If मोक्ष were such a negative state of दुःखान्नाम as you suppose it to be, no wise man would care for it. But many wise men do care for it. This implies that मोक्ष is regarded by them as a state of positive joy (सुख).

अथ यदि etc.—Does not even Homer nod? If wise men too long for happiness, they are not wise men to that extent, longing of every kind being inconsistent with wisdom and the source of bondage. Answer: It is the longing for the pleasures of संसार that makes for bondage, not the noble desire which opens up the path to wisdom.

अपि च मोक्षपद्विद् etc.—The Jaina out of the fulness of his merciful heart sympathises with the opponent and tells him how, after all, he does agree with him to some extent, inasmuch as he too admits some sort of उच्छेद—annihilation.

बुद्धि etc.—बुद्धि in the Vais. system means ज्ञान. ज्ञान, says the Jaina, is of five kinds: (1) मति, (2) श्रुत, (3) अवधि, (4) मन-पर्याय, and (5) केवल (See Tattv. Sūtra; also supra). Of these the first four, which are सायोपशान्तिक—i. e. arising from उपशान्त (quelling, precipitation; not, destruction) as well as क्षय (destruction) of Karma—cease as soon as केवलज्ञान arises. But the केवलज्ञान which embraces within its range all द्रव्य with their पर्याय (modes) persists in the condition of मोक्ष. In fact, it is the characteristic feature of मोक्ष. Thus, there is a partial agreement with the Vaiś. to the extent of the first four varieties of ज्ञान. महंमि etc.—See आदर्शक.

सुखं तु etc.—The सुख arising from worldly objects ceases in the state of मोक्ष, because the वैवर्चीय कर्म which was the source

of the sensations of pleasure and pain in worldly experiences has been exhausted. So, in the condition of मोक्ष, there is endless, infinite सुख of spirit, but no दुःख, because अचरम, the source of दुःख is no more.

नन्वेवं सुखस्यापि etc.—Following the same line of reasoning it may be argued that सुख would also cease, because its source—viz., चरम—is no more. Answer: चरम is the source of वैषयिक सुख i. e. objective pleasures, and so, चरम ceasing, वैषयिक सुख would also cease. Not, however, the आत्मसुख i. e. the spiritual joy of आत्मन् which is inherent in him. On चरम and its relation to सुख, and the अपरम transcending चरम and its सुख as much as अचरम and its दुःख, compare the Vedānta doctrine.

इच्छा द्वेष etc.—इच्छा and द्वेष of course cease, because they are varieties of मोह.

प्रयत्नश्च etc.—Ordinary प्रयत्न i. e. effort in the direction of क्रिया ceases, because in मोक्ष nothing remains to be done. But there still persists the one special kind of प्रयत्न which has brought about the destruction of बीर्यान्तराय, the impediment to मोक्ष consisting of spiritual inertia or slothfulness.

The प्रयत्न, however, is admitted to be “ineffective”. How will it then satisfy the definition of कृत्स्न = अयत्नक्रियाकारित्वं ?

चर्याचरमयोः etc.—चर्याचरम alias पुण्यपाप must, of course, cease in the state of मोक्ष.

संस्कार etc.—This is a kind of मल्लिङ्ग and it ceases as soon as मोह is destroyed.

It will be noticed that Malliṣeṇa has thus passed in review all the special attributes of आत्मन् as held in the Vais'. system and shown how far according to himself they persist in the state of मोक्ष.

For a knowledge of the Vais'. categories the best books to read are the Vais'. Sūtras, with Upaskāra, Praśastapāda's Bhāṣya and S'ridhara's Nyāya-Kandali. For सामान्य and the doctrine of सत्ता consult the same; also, the Mukṭāvali and the Dīnākari and the Nīlakaṇṭhi.

For the nature of आत्मन् and its relation to ज्ञान see Madhusūdana's Siddhānta-tattva-bindu Com., and Vedānta Sūtras II.iii. with differences between S'aṅkara and Rāmānuja.

Stanza IX.

Different views as regards the size (परिमाण) of आत्मन्:

(i) आत्मन् is विशु (all-pervasive, infinitely vast in size) according to the Vais'eikas, Naiyāyikas, Sāmkhyas, Yogins and Vedāntins of the S'ūmkara School. [N. B. With the first two its विशुत्व consists in the possession of a positive परिमाण which does not seem to differ in character from that which belongs to आकाश; with the third and the fourth, in its essential freedom from the bondage of प्रकृति; with the last, in the negation of all limiting स्पाक्षि including spatial limitations.]

(ii) आत्मन् is अणु (infinitesimal) according to the Vedāntins of the Rāmānuja-and Vallabha-Ācāryas' schools.

(iii) आत्मन् is मध्यमपरिमाण, adjusting itself to the size of the body in which it dwells. This is the Jaina view. This, says the Jaina, is borne out by our consciousness; for we are not conscious of ourselves as either infinitely vast, or infinitely small (infinitesimal), but as co-extensive with our own physical body—[“कायप्रमाणत्वमात्मनः स्वयं संवेद्यमानः...”].

Of these (i) comes up for criticism as a tenet of the Vais'eika school which is now under examination.

यत्रैव देशे.....एवायमिति—The gunas of Ātman, such as चैतन्य etc., are found within the limits of the body. From this the natural inference is that Ātman is co-extensive with the body (तत्परिमाणः). This is clear from the example of घट etc., which, as all agree, exist only where their gunas (रूप etc.,) are found and not elsewhere and yet these fools who ignore facts place the Ātman outside the body! [यत्रैव यो दृष्टगुणः स तत्र कुम्भादिवत्; निष्प्रतिपक्षमेतत् etc.]

यद्यपि गुष्पादीनां etc.—The case of a flower emitting its fragrance beyond itself is no exception.

वैरूप्यसिद्ध्या प्रायोगिकया वा etc.—Involuntary and voluntary; natural and voluntarily (that is volitionally) caused. of Rājavarṇ. pp. 200 and 232.

विसृता विविधपर्यये निपातः—यौत्प्रेयपरिणामापेक्षा विधिः तद्विपर्यये विसृताशब्दो निपातो द्रष्टव्यः । प्रयोगः पुरुषकायवाद्मनःसंयोगलक्षणः । पुद्गलानामपि द्विविधा क्रिया विसृता प्रयोगनिमित्ता च । See Tatvārtha.

‘न च दृष्टेष्टुपपन्नं नाम’—A very frequently used argument and phrase. cf. S’il. com. on Sūtrak.

ननु मन्त्रादीनां etc.—The case of मन्त्रः (magic spells or incantations) is cited by the opponent as showing *actio in distans*. But this is explained away by the Siddhāntin as really a case of their *devatās* going out to the spot where the effect takes place.

अनाचार इव—The negative (नन्-अन्) sometimes connotes not mere negation or absence, but badness (कुत्सा); e. g. अनाचार is not mere absence of आचार, but bad आचार. Similarly असत्यम् means not only those who ignore truth, but those who espouse the opposite of truth i. e. wretched falsehood.

II भावार्थस्वरूपः Substance of the Stanza:—

आत्मा सर्वगतो न भवति etc.—A परार्थोद्भूत with an अन्वय-व्यतिरोक्ति-हेतु and a negative साध्य.

न चायत्रसिद्धो हेतुः—The author next shows that the हेतु in the above अनुमान is free from all fallacies: The only fallacies that could possibly be suspected in the present case are those of (a) an असिद्ध (स्वरूपासिद्ध) हेतु, (b) an अवैकान्तिक हेतु and (c) a निरुद्ध हेतु. That none of them exists in the present case may be shown as follows.—

(a) सर्वत्र तद्गुणादुपलब्धेः etc.—The above अनुमान is not vitiated by an असिद्ध (that is, स्वरूपासिद्ध) हेतु. For, the हेतु is predicable of the पक्ष. The guṇas of आत्मन्—बुद्धि etc., are not found everywhere. Vide the following from S’rīdhara’s Nyāyakandalī: “सर्वगतत्वेऽप्यात्मनो देहप्रदेशे जातृत्वं नान्यत्र । शरीरस्योपभोगार्थत्वात् । अन्यथा तस्य वैयर्थ्यात् ” Nyāyakandalī p. 62. आत्मन् is everywhere, but its जातृत्व takes place within the limits—confines—of the body.

अथास्त्यदृष्ट...आत्मेति etc.—A possible objection: Take an other गुण of आत्मन्—viz. अदृष्ट. It is a निमित्तकारण of everything

that rises into being, and is *everywhere*. So, it operates at remotest places and produces effects which I am destined to enjoy or suffer. Now, unless आत्मन् were everywhere—even at the remotest places—its गुण viz. अदृष्ट could not be *there*, and so could not produce the things.

अथास्तेव etc.—Mark the weak spot in the above argument: The *Pārva-pakṣin* has not proved that the अदृष्ट cannot operate *from here*. The author, however, makes a bolder attack, directing his criticism against the very doctrine of अदृष्ट, and revealing a situation which makes the existence of God (a favourite doctrine of the Vaiśeṣikas) superfluous. As a proof of अदृष्ट, the Vaiś, cites phenomena which cannot be explained by any known causes—e.g. the natural properties of fire, air etc. (वह्नेरुष्णत्वञ्च etc.): All ultimate properties of things are thus determined by अदृष्ट. The author asks: Could not these properties be regarded as *the very nature* of fire, air etc., rather than be accounted for by an obscure cause of which we know nothing and which you dub 'अदृष्ट'? It is silly to attempt to explain the obscure by the obscure. The Vaiśeṣika would reply by a question: What endows them with that nature? What makes their nature what it is?—if not 'अदृष्ट'? The author: Indeed? The 'अदृष्ट' will then account for every variety in Creation, thereby making the doctrine of the existence of God superfluous! [Mark that to account for the variety of Creation is not the same thing as to account for Creation itself—unless Creation and its variety may be regarded as a single fact—one integral or concrete reality—not an impossible position in itself. Moreover, it may be noted that the early Vaiśeṣika philosopher did not explain Creation by the hypothesis of a Divine Creator, but that of the mysterious something—which he called 'अदृष्ट'—the Unseen.]

(b) न चानैकान्तिकः etc.—The हेतु is not 'अनैकान्तिक' i. e. inconclusive for want of invariable concomitance between the हेतु and the साध्य—the हेतु 'सर्वत्र तदुद्भासपुरुषेः' being in every case accompanied by the साध्य—'सर्वगतो न भवति.'

(c) नापि विरुद्ध. etc.—Much less is the हेतु—'विरुद्ध' i. e. proving the very opposite of what is intended to be proved. There is not a single instance to break the universal concomitance between the हेतु and the साध्य.

अभ्यन्तरे स्वया आत्मनां बहुत्वमिष्यते—See Vaiśeṣika Sū. p. 87; Nyāyakandali p. 88.

The Vaiś. holds that आत्मन् are *many* and that each of them is all-pervasive (विशु). This, says the author, would create inter-penetration of आत्मन्, and the consequent confusion of their कर्मेन्, and also of their सुखदुःख etc.

This difficulty the opponent may perhaps endeavour to meet by holding that the experience of सुख and दुःख takes place, with every individual आत्मन्, *within the limits of the body*. But, in that case, अग्नि—whose case is similar to that of सुखदुःख inasmuch as all of them are guṇas of आत्मन्—would be confined to the limits of the body; so that it could not go forth to the spot of the fire and cause it to burn in the particular manner in which it does. And this would be cutting off the ground on which the case of the all-pervasiveness of आत्मन् is attempted to be based. [Vide supra आत्मनां च सर्वगतत्वे...]

Not only would our आत्मन्—together with their कर्मेन् and their सुखदुःख—get hopelessly mixed up *inter se*, but also with God!

किं च आत्मनः etc.—Moreover, the आत्मन् would be then living in every possible world—earth, heaven and hell—at one and the same time.

अयं भोगायतनाभ्युपगमात् etc.—How does आत्मन् localise himself in the body? *In toto* or *in part*? In the former case, the position reached would be exactly the one which is maintained by the Jaina. In the latter case, आत्मन् would be a substance possessing parts—which is absurd. Moreover, the experience of pleasure and pain would not belong to the whole but only to a part of आत्मन्!

अथात्मनो व्यापकत्वामावे etc.—The Vaiś. argues: If आत्मन् were not all-pervasive and were consequently far away from the particles of matter which have to be set in motion in order to build a body out of it for its abode, then it could not exercise any influence on the particles and could not eventually produce the body and be its owner, and it would thus be eternally 'संयुक्त'—liberated!

The author: This argument could be easily met by denying the necessity of adjaence between the cause and the material on which it has to act: Compare the case of the magnet operating on a piece of iron.

Vaiś.: If distance (असंयोग) were no bar to action, would not the whole world of particles be drawn to आत्मन् and produce a prodigious body?

The author: Are not all the particles equally in contact (संयुक्त) with आत्मन् on your hypothesis of विबुद्धय and therefore equally entitled to get corporealized?

The Vaiś.: No; they would be selected for the purpose by अहङ्ग.

The author (Siddhāntin): The same principle of selection could work amongst the distant (असंयुक्त) particles, and prevent the imaginary rush for corporealization.

अथास्तु यथा कथञ्चित् etc.—The Vaiśeṣika grants for the sake of argument that the corporealization of आत्मन् is somehow possible. Yet, he says, a difficulty remains: It means then that a part of आत्मन् enters every particle of the body in which it becomes incarnate. This will be a fatal position—involving the consequence that आत्मन् is a कार्य i. e. a product out of certain ingredients!

Now, according to the law of homogeneity of Cause and Effect these ingredients should be themselves आत्मन्s. Thus, the position reached is this: Several आत्मन्s dwell in one body and combine to produce a single आत्मन् dwelling in the same

body! This is impossible. Supposing it is possible, it means loss of personal identity, and liability to disintegration of components, and therefore death.

To this the Jaina replies : He is prepared to accept the consequences : as a matter of fact, he does hold that somehow—in a certain sense—आत्मन् is possessed of parts (सावयव) and is a product (कार्य). The former *i. e.* सावयवत्व arises from its possessing innumerable प्रदेशs. "आकाश too," say रामचन्द्र and गुणचन्द्र authors of "द्रव्यालङ्कार," "has got देश (extension), since it can possess contact with all मूर्तेद्रव्यs at one and the same time." In certain works (*e.g.* गन्धहस्ति०) a distinction is drawn between अवयव and प्रदेश, but it is too fine and may be left out of consideration for the purposes of the present argument प्रदेश is sometimes called अवयव, and since the Jaina holds that आत्मन् has got प्रदेशs, he may well make an admission that आत्मन् is सावयव—and in that sense आत्मन् is a कार्य too, in his system.

नन्वात्मना कार्यत्वे etc.—The Jaina denies the force of the argument contained in the foregoing parallel. He says : Our explanation of the nature of the effect which we call वृत्त is not that it is a new creation arising from the संयोग of the कपालs which are homogeneous with वृत्त, but that the वृत्त arises as a change of state from the original state when it is worked upon by the potter. A द्रव्य is said to be a कार्य, when abandoning one form it assumes another. This is true of the internal quite as much as of the external world. And in this sense आत्मन् must be admitted to be a कार्य. It may be that in making a वृत्त you have to bring together (संयोग) the तन्तुs, but it is not the only manner of producing things (of, "कार्यारम्भोऽपि नावयव-संयोगेनैव केवलेन भवति, क्षीरजलादीनामप्यन्तरेणाप्यवयवसंयोगान्तरं दधिहिमादिकार्यारम्भदर्शनात्" S'aṅkara on Br. Śū. II. ii. 17). We must recognise the endless variety of ways in which things are produced in nature.

न चोक्तमङ्गल etc.—The Jaina turns the tables against the Vaiś. in the matter of the argument that मध्यम परिमाण would involve

કાર્યત્વ and therefore અનિત્યત્વ which is inconsistent with the nature of આત્મન્. Far from અનિત્યત્વ (change) interfering with personal identity it is the *sine qua non* of its consciousness. "I remember what I saw" would be impossible but for difference between him who saw and him who remembers, and the change from one to the other, between the state of seeing and the state of remembering. And this fact is inconsistent with absolute નિત્યત્વ of આત્મન્ i. e. unchanging personal identity or consciousness.

અયાત્મનઃ શરીરપરિમાણત્વે etc.—The Vaiś. might urge: If આત્મન્ were only as large as the body it would be સૂતૈ (possessed of extension) and in that case, how could it enter the body? For, two things possessed of સૂતૈત્વ cannot interpenetrate each other, and so the body must remain without a soul (આત્મન્)!

To this the Jaina replies: What is a 'સૂતૈ દ્રવ્ય'? Does it mean a દ્રવ્ય which has a limited size? In that sense આત્મન્ is સૂતૈ, and we see nothing wrong in holding that proposition. In fact, it is just the proposition we have been urging. Secondly, સૂતૈત્વ may be interpreted to mean રૂપાદિમત્વ i. e. possession of રૂપ etc. But in that sense, સૂતૈત્વ is not a necessary concomitant of શરીરપરિમાણત્વ i. e. અસર્વગતત્વ. Thus, for example, મનસ is અસર્વગત but not રૂપાદિમત્વ. [મનસ according to the Vaiśeṣika school is not સર્વગત. See Vaiś. Sū. and Nyāya-Sūtra.]

In the former sense (અસર્વગત), a સૂતૈ can penetrate a સૂતૈ s. g. મનસ. Even in the latter sense, (રૂપમત્વ), સૂતૈ things are sometimes found to do it s. g. water penetrates sands.

અયાત્મનઃ કાયપરિમાણત્વે etc.—Another objection to the Jaina doctrine of body-sized આત્મન્: Does the આત્મન્ grow in size? If it does, it must part with its former size as it goes on assuming larger sizes—i. e. it is અનિત્ય, and may well be expected to perish with the body. If it does not, its size does not keep pace with the growing size of the body, and this is abandoning the dogma of body-sized આત્મન્.

The author replies : आत्मन् may well relinquish its former size without ceasing to be. Take, for example, the case of a serpent which can change its size at different times by expanding or contracting its hood

पर्यायतत्त्वस्य etc.—This contains the gist of the Jaina position which is a recognition of unity-in-difference, change-in-permanence आत्मन् is substantially नित्य; modally अनित्य.

अयात्मनः कायपरिमाणत्वे तत्त्वण्डने etc.—Another objection to the doctrine of body-sized आत्मन् is—that the mutilation of the body would involve mutilation of आत्मन्.

Answer : It is so, as a matter of fact. When the body is mutilated, a few out of the total number of the प्रदेश of आत्मन् continue to remain in the mutilated body, and the rest have gone off with the part of the body cut off. Hence it is that the part cut off is often found throbbing with life—which is a clear evidence of the existence of some प्रदेश of आत्मन् dwelling in it. Would not the आत्मप्रदेश dwelling in the part cut off thereby become a separate and independent आत्मन् ? No; the आत्मप्रदेश are dwelling not in the whole but a fraction of the body, and cannot therefore be regarded as a single, independent whole. Besides, there cannot be many आत्मन् dwelling in parts which together make *one* continuous whole. For in that case, there would be no unity of consciousness : the cognitions would fall asunder like those obtained through different bodies.

कर्म क्षणित्वावयो etc.—If it be asked—How do the parts unite once more ?—the answer is : They were never absolutely separated in the manner in which a lotus-fibre is separated from the parent stock. That is only temporary and the reunion may be brought about by अदृष्ट.

तथा चात्मा etc.—केवलव्यतिरेकि अनुमान with a negative साध्य : It is contended that an आत्मन् being चेतन must be limited in size; for, only an अचेतन—like आकाश—could be unlimited in size. Next, if it is limited in size the limits must be imposed by the body; for, its guṇa—ज्ञान etc.—are manifested in the body.

वसुनरह etc.—This refers to the Jaina doctrine that the soul of an अर्हत् may at times fill the whole universe. This, however, is occasional, and therefore does not interfere with our main thesis—that आत्मन् is not विष्णु but शरीरपरिमाण.

समय—Smallest division of time, moment, instant (Jacobi).

Read समुदात for समुज्जात which is an obvious misprint. Vide Abhayadeva's com. on Bhagavati Sūtra XIII, 10 cited in the note on p. 66 of स्या. मञ्जरी published in the "Ārhatamata-prabhākara Series", which explains how according to the Jaina doctrine the कर्मप्रदेशs are drawn together and mixed with आत्मप्रदेशs and thereby the कर्मवृक्षs are suffered and exhausted by the Kevalin (the pure, emancipated) sage. For this, his आत्मप्रदेशs have to spread through the universe.

चतुर्दशरज्ज्वात्मक—For this Jaina Cosmography, see Tattvārthādhigama Sūtra iii-6, and Lokaprakāśa Sarga 22.

Appendices.

1. For the Jaina view of the nature of Ātman—of.

जीवोति इवदि चेदा उपभोग विलेसिदो मङ्गकत्ता ।

भोत्ता य देहमसो ण हि मुत्तो कम्मसंजुत्तो ॥

कम्ममलविष्पमुक्को इदं लोगस्व अंतमधिगंता ।

—Pañcāstikāya 27.

जीवो उपभोगमसो अमुत्ति कत्ता सदेहपरिमाणो ।

भोत्ता संसारव्यो सिद्धो सो विस्ससोद्दगाहं ॥

जीवः उपभोगमयः अमूर्तिः कर्ता स्वदेहपरिमाणः ।

भोक्ता संसारस्यः सिद्धः स विस्ससा ऊर्ध्वगतिः ॥

—Dravyasaṃgraha—2.

जीवसिद्धिः चार्वाकं प्रति; ज्ञानदर्शनोपयोगलक्षणं नैयायिकं प्रति, अमूर्तजीव-स्थापनं मट्टचार्वाकद्वयं प्रति, कर्मकर्तृत्वस्थापनं सांख्यं प्रति, स्वदेहप्रमितिस्थापनं नैयायिक-प्रमांसक-सांख्य-त्रयं प्रति, कर्मभोक्तृत्वव्याख्यानं बौद्धं प्रति; संसारस्य व्याख्यानं सदाशिवं प्रति, सिद्धत्वव्याख्यानं मट्टचार्वाकद्वयं प्रति, ऊर्ध्वगतिस्त्वभाव-क्षणं माण्डलिकप्रत्यकारं प्रति—इति भक्तार्थो ज्ञातव्यः—Com.

This summarises very beautifully the differences of the Jaina school with other schools in regard to the several points concerning the nature of आत्मन्.

2. For the पूर्वपक्ष and its arguments which have been answered in the text, vide the following:—

व्यवस्थातो नाना—Vais. Sutra III. ii-20.

नानास्मान् कुतः व्यवस्थातः—Upaskāra.

यस्य तु नानात्मान तस्य सर्वेषां तत्त्वेन सर्वशरीरसंबन्धेऽपि न साधारणो भोगः यस्य कर्मणा यच्छरीरमादम्बं तस्यैव तद् उपभोगावतनं न सर्वस्य । कर्मापि यस्य शरीरेण कृतं तस्यैव तद्भवति नापरस्य । एवं शरीरान्तरनियमः कर्मान्तरनियमाद् इत्यादिः ।

—N. Kandali p. 87.

विशुद्धं चात्मनो बहेरुर्ध्वज्वलनाद् बायोस्तिर्यकपवनादवगतम् । ते ब्रह्म-
कारिते । न च तदाभयेणासंबन्धमदृष्टं तयो कारणं भवितुमर्हति । अतिप्रसङ्गात् ।
न चात्मसमवेतस्यादृष्टस्य साक्षाद् इत्यान्तरसंबन्धो घटते इति स्वाभयसंबन्ध-
द्वारेण तस्य संबन्ध इत्यापातम् । ततः समस्तभूतद्रव्यसंबन्धलक्षणमात्मनो
विशुद्धं सिध्यति । स्वभावत एव बहेरुर्ध्वज्वलनं नादृष्टादिति चेद् कोऽयं स्वभावो
नाम ? अन्वेषणविशेषप्रभवत्वं स्वभाव इति अनिश्चयप्रभवस्य विशुद्धादिप्रभवस्य
बोध्यज्वलनं न स्यात् । अघातीन्द्रियः कोऽपि स्वभावः काष्ठविद्वधकिप्वस्ति
यावाभूध्वज्वलनं दृश्यते इति पुरुषगुणे क प्रदेय ? ।

—N. Kandali p. 88.

“ एवं चात्माकास्त्वर्थम् ”—Br. S. II. ii. 34.

यैकस्मिन् धर्मिणि विरुद्धवर्मासंभवो होयः स्याद्वादे प्रसक्त एवमात्मनोऽपि
जीवत्पाकास्त्वर्थमपरो होयः प्रसज्येत । कथम् । शरीरपरिमाणो हि जीव इत्याहंता
मन्यन्ते । शरीरपरिमाणत्वात् च सत्यामकृत्स्नोऽसर्वगतः परिच्छिन्न आत्मेत्यतो
घटादिवदनित्यत्वमात्मनः प्रसज्येत । शरीराणां चानवस्थितपरिमाणत्वान्मन्त्रप्य-
जीवो मन्त्रप्यशरीरपरिमाणो भूत्वा पुनः केनचित् कर्मविपाकेन इस्तिजन्म प्राप्नु-
यन् कृत्स्नं इस्तिशरीरं व्याप्नुयात् । पुत्तिकामन्म च प्राप्नुवन् कृत्स्नं पुत्तिकाशरीरे
संकीर्येत । समान एव एकस्मिन्नापि जन्मनि कौमार्यौवनस्याविरेद् होयः । स्यादे-
तद् । अनन्तावयवो जीवस्तस्य स एवावयवा अन्ये शरीरे संकुचेयुरेति च
विकसेयुरिति । तेषां पुनरनन्ताणां जीवावयवानां समानदेशत्वं प्रतिदृश्यते नान वेति
वक्ष्यम् । प्रतिपाते तावमानन्तावयवा परिच्छिन्ने देशे संकीर्येरन् । अप्रतिपातेऽ-
प्येकावयवदेशत्वोपपत्तेः सर्वेषामवयवानां प्रथिमावयवपक्षेऽपि तस्यानुमात्रत्वप्रसङ्गः
स्यात् । अपि च शरीरमात्रपरिच्छिन्नानां जीवावयवानामानन्त्यं बोधेक्षितमपि
वक्तव्यम् । अथ पर्यायिण बृहच्छरीरप्रतिपत्तौ केचिजीवावयवा उपगच्छन्ति तद्-
। शरीरप्रतिपत्तौ च केचिदुपगच्छन्तीत्युच्येत तत्राप्युच्येत—

—S'ankara's Com. ibid,

“न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः” Br. S. II. ii. 35.

न च पर्यायेणाप्यवयवोपगमापगमाभ्यामेतदेहपरिमाणं जीवस्याविरोधे-
नोपपादयितुं शक्यते । कुतः । विकारादिदोषप्रसङ्गात् । अवयवोपगमापगमा-
भ्यां अनिशमापूर्वमाणस्यापक्षीयमाणस्य च जीवस्य विक्रियावत्त्वं तावदपरिहार्यम् ।
विक्रियावत्त्वे च कर्मादिवदनित्यत्वं प्रसज्येत । ततश्च बन्धमोक्षान्युपगमो बाध्येत
कर्मादिरूपपरिवेष्टितस्य जीवस्याळाशुवत् संसारसागरे निमग्नस्य बन्धमोच्छेदा-
दूर्ध्वगामित्वं भवतीति । किं चान्यत् । आगच्छतामपगच्छतां चावयवानामागमा-
पाग्रधर्मवत्त्वादेवानात्मत्वं शरीरादिवत् । ततश्चावस्थितः कश्चिदवयव आत्मेति स्यात् ।
न च स निरूपयितुं शक्यतेभ्यमसाविति । किं चान्यत् । आगच्छन्तश्चैते जीवाव-
यवाः कुतः प्रादुर्भवन्त्यपगच्छन्तश्च क वा लीयन्त इति वक्तव्यम् । न हि भूतेभ्यः
प्रादुर्भवेयुर्भूतेषु च निलीयेरन् अमौक्तिकत्वाज्जीवस्य । नापि कश्चिदन्य साध-
रणोऽसाधारणो वा जीवानामवयवाधारो निरूप्यते । प्रमाणाभावात् । किं चान्यत् ।
अनवधूतत्वरूपक्षेत्रं सत्यात्मा स्यात् । आगच्छतामपगच्छतां चावयवानामनियत-
परिमाणत्वात् । अत एवमादिदोषप्रसङ्गाच्च पर्यायेणाप्यवयवोपगमापगमावात्मन
आभयितुं शक्यते ।

—S'āṅkara's Com. *ibid.*

“अन्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वाद्विशेषः”

—Br. S. II. ii. 36.

अपि चान्यस्य मोक्षावस्थामाविनो जीवपरिमाणस्य नित्यत्वमिष्यते जैनैः ।
तद्वत्पूर्वयोरप्यायमध्यमयोर्जीवपरिमाणबोर्नित्यत्वप्रसङ्गाद्विशेषप्रसङ्गः स्यात् ।
एकशरीरपरिमाणतैव स्यान्नोपचितापचितशरीरान्तरमासि । अथवाऽन्यस्य जीव-
परिमाणस्यावस्थितत्वात् पूर्वयोरप्यवस्थयोरवस्थितपरिमाण एव जीवः स्यात् ।
ततश्चाविशेषेण सर्वदैवाणुर्महान् वा जीवोऽन्युपगन्तव्यो न शरीरपरिमाणः ॥

S'āṅkara's Com.

Rāmānujācārya holds that आत्मन् is अनुपरिमाण, not
subject to संकोच and विकास (expansion and contraction) as in
the Jaina system, but its ज्ञान is capable of संकोच and विकास, the
perfect विकास being accomplished in the condition of मोक्ष-
This विकास is its natural state, which is unnaturally cribbed
during बन्ध owing to कर्म. cf. “स्वयमपतिष्ठन्मेव ज्ञानं संकोचविकासार्ह-
मित्युपपादयिष्याम अतः क्षेत्रज्ञावस्थायां कर्मणा संकुचितस्वरूपं तत्तत्कर्माद्व-
शुणत्तरतमभावेन वर्तते”—S'ri. Bh. I i. 1.

वैशेषिकनैयायिकयोः प्रायः समानतन्त्रत्वाद्—On the relation of the
Nyāya and Vaiśeṣika systems, see Bodas' Introduction to the
Tarkasaṅgraha and Keith's "Indian Logic and Atomism"
Chap. I and II,

बौद्धिक्यमत—The Vais'eṣika system.

योगमत—The doctrine of the 'Yaugas' i. e. the Naiyāyika system founded by अक्षपाद.

“अथादौ नैयायिकानां योगापरामिधानानां लिङ्गादिष्वकिरुच्यते । ते च इण्डवराः प्रौढकौपीनपरिधाना कम्बलिकाप्रावृताः जटाधारिणो भस्मोदूलन-परा यज्ञोपवीतिनो जलाधारपात्रकरा नीरसाहाराः प्रायो वनवासिनो श्रोत्रेले मुम्बकं विधाणा. कन्दमूलफलाशिनः । आतिथ्यकर्मगिरता. सखीका । निष्त्रीकास्तेष्वतमाः । ते च पञ्चमिसाधनपरा. करे जटादौ च बाणलिङ्गचराश्चापि भवन्ति । उत्तमां संयमावस्थां प्राप्तास्तु नष्टा भवन्ति । एते प्रातर्दन्तपादादि शौचं विधाय शिवं ध्यायन्तो भस्मनाङ्गं त्रिभिः स्पर्शन्ति । यजमानो वन्दमानः कृताञ्जलिर्वाकिं औ नमः शिवाय इति । गुरुस्तथैव शिवाय नमः इति प्रतिवक्ति । । तेषु ये निर्विकारास्ते स्वमीमांसागतमिदं पदं दर्शयन्ति ॥ न स्वर्धुनी न फणिनो न कपालदाम नेन्द्रोः कल न गिरिजा न जटा न भस्म । यत्रान्यदेव च न किंचिदुपास्महे तद् रूपं पुराणमुनिशीलितमीश्वरस्य ॥ स एव योगिनां सेव्यो श्रवणीनस्तु भोगभाक् । स ध्यायमानो राज्यादिसुखलुब्धैर्निर्लेप्यते—॥ वक्तुं च तै स्वयोगशास्त्रे—॥ वीतरागं स्मरन् योगी वीतरागावममुते सरागं ध्यायतस्तस्य सरागस्य तु निश्चितम् ॥ येन येन हि भावेन युज्यते धम्म-वाहकः । तेन सन्मयतां याति विश्वरूपो मणिर्यथा ॥ एतत्सर्वं लिङ्गवेषदेवादि-स्वरूपं वैशेषिकमतेऽप्यवसासव्यं यतो नैयायिकवैशेषिकाणां हि मिथः प्रमाणतत्त्वानां सङ्ख्याभेदे सत्यव्यवस्थेन तत्त्वानामन्तर्भावनेऽल्पीयानेव भेदो जायते । ते नैतेषां प्रायो मतव्युत्पत्तया उभयेष्वेते तपस्विनोभिधीयन्ते । ते च शैवादिभेदेन चतुर्धा भवन्ति । तदुक्तम्—॥ आधारभस्मकौपीनजटायज्ञोपवीतिनः स्वस्वाचारादिभेदेन चतुर्धा स्पृष्टतपस्विनः । शैवाः पाशुपताश्चैव महामतधरास्तथा । तुर्याः कालमुखा गुरुया भेदा एते तपस्विनाम् ॥ तेषामन्तर्भेदा मरुत्यकरलैङ्गिकतापसादयो भवन्ति । मरुटादीनां मतग्रहणे ब्राह्मणादिवर्णनियमो नास्ति । यस्य तु शिवे भक्तिः स भूती मरुटादिर्भवेत् । पर शास्त्रेण नैयायिका. सदा शिवमस्तुवात् शैवा इत्युच्यन्ते वैशेषिकास्तु पाशुपता इति ॥”

—Guruparāṣṇa's com. on the Śāḍ-dars'ana-samuccaya.

I have quoted this passage in extenso as it gives interesting details relating to the religious side of the Naiyāyika and Vais'eṣika schools. It is difficult to decide whether this was originally a complement of their logical systems or a later supplement in which elements of Vedānta, Yoga and Bhakti schools can be traced.

Stanza X.

Stanza: That in this world, where men are naturally inclined towards disputes and are anxious to habble out their so-called wisdom, the sage of the heretics should injure the hearts of others by preaching to them false doctrines is indeed a singular mark of his dispassionateness!

अन्यदीपो मुनि. —The sage "of others", that is to say, of the heretics, viz., *Akṣapāda*, the Sūtrakāra of the Nyāya system. He is also known as *Gautama* or *Gotama* after his gotra [Gotama is a Prakrit form of Gautama]. For further information see Nyāya-Vārtika Bhūmikā by Vindhyeshwari Prasad. Dr. Satishchandra Vidyabhushana distinguishes between Gautama or Gotama and Akṣapāda, one of whom he believes to have lived in Mithilā long before the Christian era and the other at Prabhāsa in Kathiawad about 150 A. D. "Akṣapāda", he says, "was the real author of the Nyāya-Sūtra which derived a considerable part of the materials from the Ānvikṣikī vidyā of Gautama. Just as Caraka was the redactor of the Agnives'a-tantra or the Āyurveda of Ātreya, Akṣapāda was the redactor of the Ānvikṣikī of Gautama" [Vide Dr. Vidyabhushana's H. I. L. pp. 47-50.]

Dr. Vidyabhushana's view, however, has not been generally accepted.

Dr. Keith writes: "Of the personalities of Gautama and Kanāda we know absolutely nothing. The personal name of the former Akṣapāda has the appearance of being a nickname such as early India seems to have loved, 'one whose eyes are directed at his feet,' but it is variously interpreted and embellished with idle legends." We may well dismiss the fantastic stories invented to account for his name, such as that of his falling into a well while absorbed in thought and being provided by a merciful God with a pair of eyes in his feet to protect him from further mishaps, and also the other story of Vyāsa falling at his feet and his condescending to see

him with his eyes in his feet. But when so much obscurity hangs about the origin of the name, one may venture to submit a conjecture which is at any rate more plausible than the others. Possibly, the philosophy of 'आन्वीक्षिकी' was the philosophy which aimed at 'seeing' that is bringing to human consciousness by means of reasoning—Pramānas (=अक्ष and अन्वीक्षा)—the truths relating to the Prameyas—such as 'ātman, s'arīra, etc.' (see N S). Its founder was अक्ष and प्राद was an honorific word like the same in Pras'astapāda, the author of the Vais'eṣika Bhāṣya.

मर्म 1.—Vital parts ; those limbs of the body which are thickly studded with आत्मप्रदेशs are its vital parts. [Note that the Jainas believe Ātman to be possessed of प्रदेशs "जीवा पोगलकाया धम्मायस्मा पुणो य आवातं । वेसेहि असंखदा"—i. e. the five अस्तिकायाs viz. जीव, पुण्ड्रकाय, धर्म, अधर्म and माकाश are 'असंखपातप्रदेश'—Pravacinasāra अथुयुद्धेहधर्माणो ववसंहारप्पसप्पदो वेस । असंखदो ववहारा णिच्चयणयदो असंखदेसो वा ॥—According to Vyavahāra Naya, the conscious Jīva, being without samudghāta, becomes equal in extent to a small or a large body, by contraction and expansion ; but according to Nis'eaya Naya it is existent in innumerable prades'ā. (Dravyasaṃgraha Ed. U. C. Ghosal)] By प्रदेश, however, one need not understand material space or extension. 2. Secondly, vital parts of their systems, i. e., the essential propositions which are put forward to prove their tenets.

मायोपदेशात् etc.—Teaching deceit, in the shape of छद्, जाति and निग्रहस्थान [These will be explained below.]

गुणादस्त्रिया न वा—Hema-S'abdānus'āsana II. n. 7.

अस्मिन्—To 'this' i. e. the vulgar crowd which cannot discriminate between Truth and Error.

विरुद्ध etc.—विवाद defined.

लब्धिवल्ल्यात्परिधिना etc.—A quotation from Haribhadra Sūri-Aṣṭaka XII. 4. विवाद is that set of propositions—consisting of छद् (fraudulent arguments) and जाति (objections in the

shape of futile analogues)—which a wretched man, not possessed of true greatness of soul, puts forward out of greed of money or fame

ग्रहिक—Caught, as it were, by an evil spirit.

तथा वितण्डा—*वितण्डा* cavilling, from *तण्डू* to strike; a position not founded on a constructive basis of thought; one in which the speaker does not care to enunciate or establish his own position (*स्वपक्ष*) in regard to a certain truth, and indulges in mere destructive criticism. A quotation from N. Vārtika on N. Sūtra I. I. 1, in support of this meaning. The author adds that the word rather means prattle which is lacking in judgment or discernment and therefore irresponsible.

कण्टक from कण्ट. For the termination क see Hema. VII. ii. 21.

एवं च स्वरसक्तः etc.—When men are naturally so anxious to defend their own positions by hook or by crook, and to cavil at others, if they get expert aid of great thinkers they are sure to abuse it. Such a preaching is 'like adding ghee to burning fire'.

नवामिनन्दिभिः—Rejoicing in the world and the ways of the world. of, "असारोऽप्येव संसारः सारवानिव लक्ष्यते । इविदुर्वासांस्तान्मूलपुण्यपण्याङ्गनादिभिः"—quoted in the footnote in the A. M. P. edition of the *व्या० म०*.

तथा चाहुः etc.—The verses occur in *व्या. यजुरी* of जगन्नाथ P. 11. The teaching of this branch of Logic or *Nyāya-Sāstra* is further justified in the *व्या. म०* (p. 595) as follows:—

कस्यांश्चिद्वस्थायां स्वप्रतिपक्षिसाधनोपहिततत्त्वज्ञानरक्षायै साम्प्रति व्याप्तिर्यन्ते । यदा जानन्नपि परपक्षकशिशिमानं स्वपक्षे द्रष्टुमानं च कश्चिदवसरे परप्रयुक्ते साधने दूषणं सपदि न पश्यति स्वपक्षसाधनं च क्षयिगतिं न स्मरति तदा छात्रादिभिश्च्युतपक्षस्य परमभिमवत्साधनं च रक्षतीति । ननु यदि परम्पक्षसाधनी जानीयातेऽच्छात्ररूपमुत्तरमभिधीयत कथं जीवेत् प्रत्युत जयत्येव । सत्यम् । तथाप्येकान्त-पराजयद्वारं संदेह इति शुचमेव तत्त्वयोरोधं स्फुटादोपकरणम् । नन्वीदृष्टिं प्रयो-जमानि निगीयते अनस्य जगत्पदसदसि भवन्ति तस्यापि निगुणमतिरसदसि मुञ्च-कोस्तु दूरापेतैव कथेयमिति कथमिह भोक्तृभावे जगत्प्राप्तयेतः । नैतदेवम् । अमुको-

रपि क्वचित्सङ्के तदुपयोगात् । यथोक्तं तत्प्राप्यवसायसंरक्षणासीनमनेकशिष्य-
गणोपास्यमानं रहस्यतत्त्वमुपदिशन्तं शान्तमानसमाचार्यमनार्यः कश्चिद्विपश्चिदाभासः
कुतश्चिदागत्य दुरपिगतकतिपयाक्षरपरिचयजनितयुक्तरागवङ्गदया गिरा भो-
स्तपस्विन् किमाख्यायते हृद्गारभान्दीक्षिकी सरलमतिमिषेयं विद्या क्व वेदा क्व वेद-
प्रामाण्यं काश्चिद्ज्ञानं कापवर्गः इत्यादि मन्दं विहस्य सहस्य सहसा इदमेव इव प्रकटित-
काण्डदण्डकाशनिस्तन्निवासिताभममृगवर्गं शुद्धादयत्नाकुलयति तदा जनजात-
मिन्द्रजालपण्डितविलसितमिति जानन्नप्याशाभ्यां यदि तदुपेक्षते न तिरस्करोति
सद्यः सम्यक् साधनाप्रतिभासेऽपि यदि छलादिभिरेनं न शमयति तदा तस्मिन् गते
तत उत्पाय शिष्यगणाभ्युः कष्टमस्थाने क्लिष्टाः स्मः । योऽसावस्माकमाचार्य पण्डितो
न्यायविदम । अथ स्वागत्य सोऽप्येव पण्डितेन पराजितः ॥ तच्छ्रुत्वा जन इतराऽपि
सत्यपत्त्याशौचिस्थास्तपवि तमेव माऽब्रूयासीत् । तन्नं परिभवमभिकामसखा नेतव्य-
सदसि स बाधवृक्षाक्षः । तद्विघातघटने निरर्गलं जल्पमन्त्रमुपदिष्टवान् मुनिः ।
आद्यवृत्तिकमपि प्रयोजनं तस्य रागिजनताद्य वर्णितम् । ”—N. Manjari.

मायोपदेशादिति etc.—Mallaseṇa is now going to make this one word the basis of his commentary dealing with the exposition and criticism of some of the points of the Nyāya system.

I. न चैतेषां etc.—A mere knowledge of each of these sixteen पदार्था taken singly or collectively will not suffice to bring about the summum bonum. ज्ञान and क्रिया are the two wheels of the chariot of साधन, which will not move if either of them is wanting. It may be urged that क्रिया is not discarded altogether, but it has to be preceded by तत्त्वज्ञान if it is to bring about मोक्ष. Even if ज्ञान and क्रिया be joined together they will be of little use in achieving the end. For, the ज्ञान that is provided there is false ज्ञान. This can be shown as follows :

II. 1. तैः प्रमाणस्य लक्षणं etc.—प्रमाण is defined as ‘अर्थोपलब्धि-
हेतुः प्रमाणम्’ ‘अर्थवत् प्रमाणम्’—N. Bhāṣya I. i. 1. ‘उपलब्धि-
हेतुः प्रमाणम्’—N. Bh. Vārtika I. i. 1; ‘उपलब्धिहेतुश्च प्रमाणं प्रमेयं तत्-
लब्धिबिषयः’—N. Bh. II. i. 11. Here if हेतु means only a cause, any cause, not necessarily an instrumental cause or करण, the definition will apply to all the कारकाः (things participating in or associated with the क्रिया such as agent (कर्तृ), object (कर्मन्) etc.). If, however, हेतु is taken to mean only करण, ज्ञान and not इन्द्रियार्थसन्निकर्ष is the करण of अर्थोपलब्धि, for, इन्द्रियार्थसन्निकर्ष may take place and yet for want of ज्ञान there may not be अर्थोपलब्धि.

Hence, ज्ञान is the true करण and not इन्द्रियार्थसन्निकर्ष. Besides, a करण must immediately precede the effect, which ज्ञान does but इन्द्रिया० does not, the latter being one step remota.

यदपि न्यायसूत्रण० etc.—Another definition of प्रमाण is “सम्प्रगृह्य-
भवसाधनं प्रमाणम्” (Nyāyasāra of आसर्वज्ञ I. i.). Here ‘साधन’
is all right: it means करण, and this excludes कर्तृ and कर्मन् of
the अनुभव. It would be a definition applicable to ज्ञान and not
to इन्द्रियार्थसन्निकर्ष. The right definition is “स्वपरम्यवसायि ज्ञानं
प्रमाणम्”—See Pramāṇa-Naya-Tattvālokaśāstrakāra. I-2. न्यायसूत्रण
is a commentary on श्रुतसार of आसर्वज्ञ, an old Śaivite writer on
Nyāya.

2. प्रमेयमपि etc.—प्रमेय i. e. the object of right knowledge
is of twelve kinds: (1) आत्मन्, (2) शरीर, (3) इन्द्रिय, (4) अर्थ, (5)
बुद्धि, (6) मनः, (7) प्रवृत्ति, (8) दोष, (9) प्रेत्यभावा, (10) कल, (11) दुःख
and (12) अपवर्ग.

तत्र न तस्यम् etc.—The classification is objected to on the
ground that शरीर, इन्द्रिय, etc. deserve to be included in आत्मन्.
For जीव i. e. the आत्मन् who is associated with and subject to
संसार and to whom the knowledge of the प्रमेय is prescribed,
cannot be dissociated from his शरीर, इन्द्रिय, etc. [Note, however,
that प्रमेय in the Nyāya-Sūtra does not mean a logical category
(प्रमातुं शक्यं प्रमेयम्), but topics which deserve to be studied by
one desirous of मोक्ष (प्रमातुं योग्यं प्रमेयम्): thus, आत्मन्, शरीर
etc., deserve to be studied separately and in detail by a सुमुख,
and are in this sense प्रमेय. The criticism therefore misses the
point.]

आत्मा च etc.—Another defect in the classification: आत्मन्
is not a प्रमेय but a प्रमातृ.

इन्द्रियबुद्धिमनसा etc.—These three are करण, and not
कर्मन् of प्रमा, and therefore not प्रमेय.

दोषास्तु etc.—दोष are thus defined in the N. Sūtra प्रवर्तना-
लक्षणा दोषाः (N. S. I. 1. 18). They are included in प्रवृत्ति i. e.
activity of the वाक्, शरीर and मनस्, all of which again are includ-

ed in three of the *pramēyas* viz. *शरीर*, *इन्द्रिय* and *मनस्*. *शुभाशुभफलस्य* विंशतिविधस्य i. e. Twenty-one kinds of *दुःख* have been enumerated in the *Nyāya-Sāra*.—‘एकविंशतिभेदास्तु—शरीरं, प्राणिन्द्रियाणि, बह्विषयाः, पद्भुदयः, सुखं, दुःखं चेति। *Comm.* तत्र शरीरं प्रवीतम् । पण्डित्प्रियाणि प्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्रमनासि । पद् विषयाः गन्धरूपरसस्पर्शशब्दस्मृति-संकल्पाः । पद्भुदयः पण्डिन्द्रियाणाम् । पद् विषयाः ज्ञानयः । आह्लादरूपं सुखं तद्विपरीतं दुःखम् ।’ The details of *दोष* given in *Jayanta's Nyāya-Mañjari* are interesting.

तेषां दोषाणां त्रयो राशयो भवन्ति रागो द्वेषो मोह इति । तत्राहकूलेष्वयेष्वलम्-
लक्षणी रागः । प्रतिकूलेष्वसहनलक्षणी द्वेषः । वस्तुपरमार्थापरिच्छेदलक्षणी मिथ्या-
व्यवसायो मोहः । ननु चेष्ट्यासुखालोभमानमदमत्सरादिदोषान्तरसंभवाद् कथं नय
एव दोषा । न । ईर्ष्यादीना यथानिर्दिष्टेष्वेवान्तर्भावान् । कामो मत्सरः दृष्ट्वा वृष्णा
लोभ इति पञ्चप्रकारो रागपक्षः । स्त्रीसंयोगेच्छा कामः । यदन्यस्मै निवेद्यमानमपि
वस्तु घनवच्च क्षीयते तदपरिस्थानेच्छा मत्सरः । अनाध्मीयवत्त्वादित्ता दृष्ट्वा ।
पुनमेवप्रतिसंघानहेतुभूतेच्छा वृष्णा । निषिद्धवृत्त्यग्रहेच्छा लोभ इत्यनिलक्ष्यप्रकार-
भेदाद्वागपक्ष एवायम् । द्वेषपक्षोऽपि पञ्चविधः । क्रोध ईर्ष्यासूया द्वेदोऽमर्ष इति ।
असिञ्चादिविकारहेतुः प्रज्वलनात्मकः क्रोधः । साधारणेऽपि वस्तुनि परस्य दर्थ-
प्राप्त्यसहनभीर्षा । परगुणेष्वक्षमाऽसूया । परापकारो द्वेदः । अदर्शितलुब्धादिविकारः
परं प्रति मन्युरमर्ष इत्यसहनप्रकारभेदादेव द्वेषपक्षः । मोहपक्षस्तु चतुर्विधो मिथ्या-
ज्ञानं विचिकित्सा मान प्रमाद इति । अतस्मिन्नादिति ज्ञानं मिथ्याज्ञानम् । किंस्वि-
दिति विमर्शो विचिकित्सा । असद्वृत्ताद्व्यापारेण स्वोत्कर्षवृद्धिर्मानः । कियदेतदित्य-
वज्ञया कर्तव्याकरणं प्रमादः । स एव मद इति व्याख्यायते । सोऽयं तत्त्वापरिज्ञान-
प्रकारभेदान्मोहपक्षः । एवं त्रय एवेते दोषा । शोकहर्षौ तु सुखदुःखे उच्येते न
दोषान्तरम् । तेषां तु मोहः पापतमः इतरयोस्तु तदधीनात्मकामत्वाद् । यदस्य हि
रागद्वेषौ भवतो मिथ्यासंकल्पादुत्पद्यमानयोरनुभवाद् कुत्सकल्पश्च मिथ्याज्ञान-
प्रवृत्तिरेव । मिथ्याज्ञानस्यैव भगवतः सर्वमिदं विलसितं योऽयमनैकप्रकारः संसार-
दुःखमारम्—N. Mañjari pp 500-1.

दुःखस्य शब्दादीनां etc.—*दुःख* and *इन्द्रियार्थ*s such as *शब्द* etc. are included in *फल*—the former as the principal or direct (*मुख्य*) *फल*, and the latter as subordinate or indirect (*गौण*) *फल*—inasmuch as the latter is the *साधन* of the former. “सुखदुःखे मुख्यं फलं तत्साधनं तु शरीरेन्द्रियविषयादि गौणम्”—*Jayanta's N. Mañjari* p. 505.

प्रेत्यभावापवर्गयो etc.—*प्रेत्यभाव* (Being after death i. e. transmigration) and *अपवर्ग* (= मोक्ष, emancipation) are certain states of *आत्मन्*, and they may well be taken as included in *आत्मन्*—says the author. *प्रेत्यभाव* and *अपवर्ग* are thus defined in the N.

Sūtra—युनकल्पतिः प्रेत्यभावः; तद् (द्रव्या)स्वन्तविमोक्षोपवर्गः (N. S. I. i, 19, 22).

The right definition of प्रमेय, says the author, is the famous Jaina definition “द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु प्रमेयम्.”

3. एवं संशयादीनां etc.—संशय etc. are the other terms on the list of the पदार्थs. That they are not ‘तत्त्वs’ or realities can be easily shown.

तत्रैवं प्रमाणादि etc.—Only three out of the sixteen padārthas have been selected here for detailed criticism, because they are unbecoming of any one who professes to be a sage. These are छल, जाति and विग्रहस्थान.

III. 1. तत्र परस्य etc.—Definition of छल. छल is a deceitful attack upon the opponent by quibbling upon his words. अवि-
शेषाभिहितेऽर्थे वक्तुरभिप्रायादर्थान्तरकल्पना वाङ्मूलम् (N. S. I. ii. 52).

Example : When you know that in saying ‘नवकम्बलोऽयं ब्राह्मणः’ your opponent has used the word ‘नव’ in the sense of ‘new’, and still if you purposely take the word in the sense of the number ‘nine’ and try to put him out by showing how absurd it was to say that the man was ‘नवकम्बल’ in the sense of ‘he who possesses nine blankets’—you are indulging in वाङ्मूलम् i. e. deceitful or dishonest use of language.

2. सामान्यच्छल—Deceit concerning the use of a class-term (सामान्य). संभवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसंभूतार्थकल्पना सामान्यच्छलम् (N. S. I. ii. 54). Example : Suppose one says “The Brāhmana is learned and well-behaved” and somebody remarks “Learning and good behaviour are quite natural in a Brāhmana”. Then, if you purposely strain the argument beyond the limits intended by the latter speaker and attribute to him what he never intended to lay down, viz. a causal connection between ब्राह्मणत्व and विद्याचरणसंपत्तत्वं thus : “If Brāhmanas possess learning and good behaviour, a Vratya (a low, degraded and illiterate Brāhmana) should possess them too, for he too is a Brāhmana ”—then, this would be a case of सामान्यच्छल. I take विद्याचरण=विद्या-आचरण, not विद्या-चरण.

औपचारिके प्रयोगे etc.—When knowing that a term has been used in a figurative sense by the opponent, you purposely take it in the literal sense and attack it, it would be a case of उपचारच्छल—deceit concerning a figurative word. Example : One says “मञ्जाः क्रोशन्ति”—“The benches are crying out”—meaning thereby that the men seated on the benches are crying out. Here, if you purposely take the word मञ्ज in the literal sense and object : “Benches are wooden; they cannot be crying out”, your objection would be an उपचारच्छल अभिधानस्य चर्मो यथार्थप्रयोगः । चर्मविकल्पोऽन्यत्र दृष्टस्यान्यत्र प्रयोगः । तस्य निर्देशे चर्मविकल्पनिर्देशे । यथा मञ्जाः क्रोशन्तीति अर्थसद्भावेन प्रतिषेधः । मञ्जस्थाः पुरुषाः क्रोशन्ति न तु मञ्जाः क्रोशन्ति । का पुनरत्रार्थविकल्पोपपत्तिः ? । अन्यथा प्रयुक्तस्यान्यार्थकत्वनम् । अस्या प्रयोगे प्राधान्येन कत्वनम् । उपचारविषयं छलमुपचारच्छलम् । उपचारो नीतार्थं सहचरणादिनिमित्तेन । सद्भावे सद्भाभिधानमुपचार इति (N. S. Bh. *ibid*) चर्मविकल्पनिर्देशोऽर्थसद्भावप्रतिषेध उपचारच्छलम् (N. S. I. ii. 55).

तथा सत्यम् हेतौ etc.—When an opponent uses a हेतु whether good or bad, the right way of dealing with it is to examine it. If, instead of doing that, you set forth an argument to prove the opposite, it is a case of जाति or bad form of criticism (दूषणाभास). जाति means class, in the present case, an argument based on class (जाति) i. e. based on vicious analogy or likeness. It is of twenty-four kinds (सा च चतुर्विंशति etc.) of which only the first four have been illustrated in the Text

तत्र साधर्म्येण etc.—The साधर्म्यसमा जाति is that bad method of criticism in which you meet the opponent's argument based on a certain हेतु and like instances with another argument based upon a different हेतु and its own like instances without going to the root of the matter and examining which of the हेतुस has a better right to be accepted. Thus, against the argument शब्दः अनित्य इत्यतस्मात् चतुर्वत् is set up another argument to prove the opposite, such as शब्दो नित्य निरवयवत्वात् आकाशवत्, without going into the question which of the two हेतुस together with their like instances is more entitled to our acceptance.

वैधर्म्येण etc.—वैधर्म्यसमा जाति—As in the case of साधर्म्यसमा *mutatis mutandis*.

तत्रैव प्रयोगे दृष्टान्तधर्मै etc.—To press the analogy of the दृष्टान्त too far, and thereupon argue the addition (उत्कर्ष) of such a धर्म as would be obviously absurd is उत्कर्षसमा जाति. For an illustration, see the Text, अपकर्षस्तु etc.—Similarly to press the analogy of the दृष्टान्त too far and thereupon to argue the absence (अपकर्ष) of such a धर्म as would be obviously absurd is अपकर्षसमा जाति. For an illustration see the Text.

तथा विप्रतिपत्तिः etc.—विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम् (N. S. L. ii.60). निग्रहस्थान or position of defeat is of two kinds: विप्रतिपत्ति and अप्रतिपत्ति. The former consists in abandoning the original position or in taking up a new position or in contradicting the first position. The latter consists in failure to meet the opponent by getting dumb-founded and so on. There are twenty-two kinds of निग्रहस्थान, which are all enumerated in the Text. The whole Text from छलं तन्निष्ठा to इति निग्रहस्थानम् is taken verbatim from Guṇaratna's Tarkarahasya-Dīpikā on Saddarsana-Samuccaya. It recurs also in Maṇibhūdra's Laghu-vṛtti on the same. The subject should be studied in the Nyāya-Sūtras with Bhāṣya and Vṛtti. Jayanta's Nyāya-Maṇjari also will be found to be very illuminating.

Stanza XI.

Stanza: *Himsā* (Killing), even though it may be enjoined by the Vedas, cannot produce *Dharma* (religious merit). A general rule such as 'No living being should be killed (injured)' can have no exception in any other sphere. The idea of the heretics is like the desire to get sovereignty for one's self, by performing the ceremony of killing one's own son.

The system next criticised is the *Pūra-Mīmāṃsā* of Jaimini.

इह सत्त्वर्चिमार्गं etc—अर्चिमार्गं and ब्रह्ममार्गं—the 'Path of Light' and the 'Path of Smoke' mean the religion of wisdom (ज्ञान)

and the religion of rituals or works (कर्म). They are also known as 'देवयान' and 'पितृयान'—the Path of Gods and the Path of Manes. The earliest locus classicus of the "Two Paths" is the Brhadāranyaka Up. (p. 78) followed and slightly varied by the Ob. Up. (p. 145) and the doctrine is found later in the Bhag. Gītā as follows :

वेदविहिता तु हिंसा etc.—Animal slaughter practised in the course of a sacrifice is justified on the ground that it is prescribed by the Vedas, and is pleasing to gods, guests, and manes. This will be discussed in order in the sequel.

काशीरी—See Āśv. S'ruta Sūtras II. iii. 1, 2; Kātyāyana Br. Sūt. I. ii. 22.

नियुत्तर्णम्—A tantra work of that name.

अतिथि etc.—That guests are pleased by the offer of meat is a matter of प्रत्यक्ष—*a poor argument, indeed, and perhaps sufficient to condemn the Brāhmaṇa case.*

पितृयानं etc.—Quotations from Manu and Mahābhārata etc.

Manu : (i) recognises the custom of meat-eating ; (ii) at the same time he sounds a strong note of disapprobation ; (iii) but he approves of, nay, prescribes animal slaughter and use of meat at sacrifices to gods, in offerings and feasts connected with ancestor-worship and in the reception of guests. The Mahābhārata which ranges over a much wider field of religious opinions contains many dialogues on the question of the religious ethics of Ahimsā and Himsā including यज्ञहिंसा. Taken collectively they bear witness to (i) the prevalence of animal slaughter and meat-eating at a certain period of our religious history ; (ii) condemnation from the stand-point of higher ethics at the same time ; (iii) the animal slaughter and meat-eating permitted or prescribed in certain cases such as a sacrifice etc. and (iv) even the latter sometimes discountenanced as an institution of the क्षत्रिय (क्षत्रियः). There was, even at a very early period of our history, a section of religious opinion which condemned animal slaughter even for a sacrifice, and substituted vegetables

for animal offerings and regarded the latter as characteristic of 'क्षत्रिय' only.—See Ait. Br. 4, Mahābhārata, Śāntiparvan-Nārāyaṇīya section—the story of King Vasu-Uparicara and the Citras'ikhaṇḍins; and the Bhāgavata Purāṇa.

विष्णुनामपि etc.—The performance of special Ś'rāddhas with meat for the manes is laid down for the growth of progeny.

आगमश्चात्र etc.—(i) Scriptures justify the use of flesh at sacrifices where horses, bulls and even human animals (See Ait. Br. iv.) were slaughtered for propitiating *gods*. Ś'ranta Sūtra. (ii) They lay down its use for the reception of learned *guests*. See Manu., Āpastamba Gr. etc. महोर्हं वा etc. quoted from the Yājñavalkya-Smṛti Ācā 109. (iii) They also prescribe its use for the propitiation of manes. See Manu S., Gṛihya Sūtras etc. द्वौ मातौ etc. the quotation is from Manu III—268-271.

एवं पराभिप्रायं etc.—In criticising the Himsāvēda of the Brāhmanas the author first cites texts from their own scriptures which condemn Himsā.

न हि भवति माता etc.—To say that हिंसा is चर्महेतु is to say that a woman is both a 'माता' and a 'वर्ण्या'—in other words it is a contradiction in terms.

हिंसाकारण etc.—A cause is that 'whose अवयव and व्यतिरेक are followed by the कार्य' i. e. whose presence and absence determine the presence and absence of the कार्य; in other words, a cause is an invariable antecedent of the कार्य. Now, can you say that हिंसा is an invariable antecedent of चर्म? Surely, not. For, चर्म you admit arises from तपः and similar practices. हिंसा, therefore, is not चर्महेतु.

अथ न चर्म etc.—The Brāhmana replies: It is not every kind of हिंसा that we regard as meritorious (चर्महेतु) but only a special kind of हिंसा, viz. that laid down in the Scriptures.

ननु तस्या चर्म० etc.—The Siddhāntin (Jaina) asks: How is हिंसा चर्महेतु? Is it that the animals do not *die* although they are *killed*? This is evidently absurd, as we see with our eyes, that when you kill them they die. Or, is it that the animals

retain a quiet mind even when they are being slaughtered and afterwards go to heaven ? This, too, is contrary to what we actually observe. How piteous are the cries of the animals when they are being slaughtered ! They make out in their own language (of bleating etc.) what corresponds to such a human cry as "हा कष्टमस्ति etc."—This is evident from the expression on their face, eyes and so forth.

अयेत्यमाचक्षीया. etc.—The natural effect of a thing can be counteracted by certain contrivances and processes. Thus, pieces of iron ordinarily heavy and liable to sink can be made to float on water when used as parts of a ship; similarly, a poison can be turned into a medicine. Analogously, हिंस्र though bad in itself can become a good act.

न च तस्याः कुत्सितत्वं etc.—It is besides not a disgraceful act, since the Brāhmaṇa priests who practise it, are treated with respect.

Criticism : तदेतन्न दक्षणां etc.—The analogies are inapplicable. The pieces of iron are used as parts of a ship and are thus capable of floating. The Vedic mantras do not change the poor animals to a state wherein they would be beyond the touch of suffering. You will say: They get turned into gods. But do they ? What evidence ? There can be no sensuous evidence (प्रत्यक्ष). For the state of gods can only be supra-sensible. Nor, is there evidence consisting of inference (अनुमान) pointing in that direction. For, our inference will require a certain mark (अहेतु) on which to base it. There is none such in the present case. Nor is there an authoritative word (शब्द) to establish it. The texts cited have no value inasmuch as their authority is at issue. The two remaining प्रमाण, viz. अर्थापत्ति and स्वप्मान are included in inference (अनुमान) and need not be considered separately.

अथ भवतानपि जिनायतना० etc.—The Brāhmaṇa: In erecting a Jain temple many a life has to be destroyed. Yet this is justified by the Jainas on the ground of temple-building being a very meritorious and pious act, an act whose merit far outweighs the sin incurred in destroying small lives in the process of building. The case of our animal slaughter at sacrifices is similar.

नैव etc.—The Jaina : In temple-building, killing of small पृथिवीजीव is found inevitable. Besides, a small loss of दुष्प incurred by destroying small life is far outweighed by the transcendent merit of temple-building. But you cannot plead inevitability in the case of हिंसा. For your own Scriptures lay down व्रत, नियम and similar other practices as available for securing स्वर्ग. See Gautama Dharma-sūtras, Patañjali's Yoga-sūtras, Manusmṛti etc. It is not so in the case of sacrificial slaughter. For, the same great merit can be secured by the practices above mentioned.

प्रतिप्रतीकं etc.—Out and tortured in every limb, कान्दिमीकन्— not knowing which way to go ; bewildered. औ(सी)दिक—far more cruel than a butcher. एवं च वं कंचन—the citing of an analogy on the strength of some little likeness is wrong. It would go too far and affect injuriously many of your own positions.

न च जिनायतन etc.—The outweighing merit of building Jaina temples.

तद्दर्शनम् etc.—The *rationale* of its meritoriousness : how the sight of the idols installed therein influences the mind of the worshipper and so on. तथा च etc.—पञ्चलिङ्गी a work of Jīnēśvara Sūri, teacher of Abhayadeva.

अथ विप्रेभ्यः etc.—There is the visible merit contained in giving meat-cakes to the Brāhmanas who are very much pleased thereby.

पवित्रसुवर्णं etc.—Why not give them the holy इक्षिमा of gold instead of meat ? A very friendly proposal.

अथ न प्रदानमात्रं etc.—The animal slaughter at sacrifices brings अति न. e. prosperity, says the Brāhmanas. But the same can be secured by several other means. Hence, हिंसा is not necessary (अविचारः).

श्वेतं वायव्यं etc.—One desirous of prosperity should sacrifice a white animal to the god Vāyu—an oft-quoted text of the Brāhmanas.

अथ सप्त सप्ते etc.—The animals get heaven, says the Brāhmanas. Who brought the news from heaven ?—asks the Jaina. Here

are the Scriptures, answers the Br. The Jaina rejoins that the authority of the Scriptures will be shortly discussed and shown to be hollow. In the meanwhile, he ridicules the idea of स्वर्ग associated with animal-killing.

यदि हि हिंसया etc.—If हिंसा can bring heaven, the streets of hell may be taken as closed. For, who will then have to go to the latter place? That is to say, if the worst sin could bring heaven, let us declare an end to hell!

पारमर्षी:—A marginal note says 'मीमांसका:'. Certainly not they, but the Sāṃkhyas.

किंच अपरिचितं etc.—If the offering of a lower life at a sacrifice can bring heaven, why not make an offering of a higher life, for the matter of that, of your father and mother to secure a still better heaven?

अथ अविष्करी हि etc.—The Br: So marvellous is the efficacy of Vedic mantras pronounced on the victim, that the result is heaven.

इह लोके etc.—The Jaina: The Vedic mantras have been found clearly inefficacious in the matter of marriage, and other ceremonies, many brides becoming widows in spite of the mantras promising a happy and prosperous married life, and many leading a happy married life even without the Vedic mantras pronounced upon them.

अथ तत्र नियतैश्वर्यं etc.—The last stronghold of a defeated logician. The Br: The ceremony in connection with mantras may have been badly performed.

The Jaina: Who can remove the doubt whether the failure of the result has been due to bad performance of the ceremonies or the mantras were inefficacious?

अथ यथा गुणममर्ते etc.—Br: You also pray for "Health etc." (See the verse quoted from आश्वमेध 4-6. p. 509), and the fruit of the prayer is admitted by you to be accruing in another world. Similarly, the mantras of marriage ceremony may bear fruit in another life. Jaina: In that case, the Saṃskāras

would be producing their fruits in the succeeding lives, and liberation from Samsāra would become impossible.

आरोग्यदि—The Jaina further explains that the prayer for *आरोग्य* in *आवश्यक*, 4-6. p.509, is for mental *आरोग्य* (*भावारोग्य*) which makes for truthfulness and other virtues.

न च वेदविहिता etc.—The Jaina quoted passages from Vedāntic writers who condemn himśā, even at sacrifices.

यश्चाश्विनानां etc.—As regards the so-called respectability of sacrificial priests, the Jaina says that only fools respect them. He adds: "Even dogs are worshipped by fools."

यद्व्यभिहितं etc.—Gods could produce before themselves any delectable food by their mere will; why should they care for your wretched meat? The gods have a 'वैकिय' or वैकियिक as distinguished from an 'औदारिक' body which belongs to us. (See Tv. Sū, II. 36 and Rājā-V, and Sūtra-kṛt p. 577.) वैकियिक=अष्टसुगैर्भययोगादनेकालेकाणुमहच्छरीरविचित्रकरणं विक्रिया सा प्रयोजनमस्येति वैकियिकम् i. e. adjustable to various needs. औदारिक=उदारं स्थूलमिदि यावत् ततोभवे प्रयोजने वा उभि औदारिकमिति भवति—gross and rigid.

प्रक्षेपाहारः etc.—If the gods be supposed to eat what is thrown into the sacrificial fire, it will conflict with the statement that the gods possess "mantra-bodies".

चतुर्थ्यन्तपदमेव etc.—The Ritualists (*Pūrva-Mīmāṃsakas*) not only denied the existence of God, but even of gods apart from 'the Vedic word in the dative case'—to which offerings were to be made, See *Nirukta*, and *Pūrva M.Bh. Vart.*

ह्यमानस्य—The offering simply burns away in the fire and turns to ashes; it is but vain talk to say that it pleases gods.

अपि च योस्य etc.—A piece of banter. The *īretā* fire (See *Ait.* and *S'at. Brs.*) is said to be 'the mouth of 33 crores of Gods'; so there is but one mouth for all varieties of gods—'high, medium and low': one god would be eating the *इरिष्ट*, (food from the mouth) of another god, thus surpassing even the *Turks* (*Mahomedans*) who eat from a common dish, but not from a common mouth! Moreover, we have heard of many

mouths to one body, but not of one mouth to many bodies ! Again, suppose a man praises one god and reviles another, One god would thereupon pronounce a blessing, and the other a curse. How are the two operations to be carried out from *one* mouth ? Besides, a mouth is but a $1/9$ part of the body, if even that $1/9$ part is a fire, how dangerous to the three worlds would be the 33 crores of gods !

इत्यलमिति—The writer is rightly disgusted with his own bantering tone.

यश्च कारीरी—The कारीरी यज्ञ which is prescribed for rain, does not always secure it. Even when rain follows a कारीरी यज्ञ, it is not due to gods eating your offering but owing to their being pleased with the worshipper for his heart's worship. There are many ways of propitiating gods other than the sacrificial butchery which is nothing but sin.

यश्च छगल etc.—(See ante.) The deities may be supposed to have been gratified by the idea, they need not be supposed to have eaten the animal offerings. If what is thrown into fire as an offering reaches gods, why not such deleterious and objectionable substances as leaves of the nimb tree, bad oil etc. ?

परमार्थतस्तु etc.—The true theory in this matter is this : the devotion of the worshipper taken along with certain accessories brings about the desired consequences such as rain, victory etc. This is borne out by the fact that a चिन्तामणि (the philosopher's stone) fulfils our objects inspite of its being inanimate.

अतिथीनां तु etc.—Better give your guests nicely prepared vegetable food.

पितृणां etc.—The offering made to the manes for increase of progeny often fails to secure the end. Besides, without any such offering a donkey or a pig or an ewe has plenty of progeny. Moreover, the manes in their transterrestrial spheres must be engaged in enjoying or suffering the fruits of their earthly works. How could they have any desire for the rice-balls offered by their sons ?

अयं विप्रोपमुक्तं etc.—As to the offerings made to the manes through the mouths of the Brāhmanas, the theory is simply ridiculous. The Brāhmanas get a fat belly by eating; there is nothing to show that the manes enter the body or the stomach of the Brāhmanas. In fact the Brāhmanas look like भूत (ghosts) when they are engaged in gluttonously devouring the dishes spread before them, and so far no Ś'rāddha ceremony need be performed.

आगमश्चाद्य etc.—A dilemma : Is the Brāhmapical Āgama—the Veda—पौरुषेय or अपौरुषेय i. e. composed by a personal (N.B.—It does not mean a human being—a mistake often committed) being or not? If it is composed by a personal being is that personal being omniscient or not? The former alternative is contrary to your statement contained in the following verse अती (See तत्त्वार्थसंग्रह of आनन्दरक्षित, with पञ्जिका—in which a verse is quoted with the first line the same as in this)—“There is no direct percipient of suprasensible objects; the truth about things is determined by the eternal sentences of the Veda.” The latter, that the Veda is composed by a personal being who is not omniscient would deprive it of all authority whatsoever. If now you say that the Veda is not composed by a personal being all we need say is, it can never exist any more than ‘the horn of a horse’. You speak of the ‘वाक्य of the Veda’ etc. But वाक्य=utterance, which is clearly an act done by a personal being. We do not hear any sound in the sky; even if we did, we should have to presume a person behind it from whose mouth it emanated. All वचन is पौरुषेय e.g. कुमारसंभव of Kālidāsa.

वचनात्मकश्च वेदः etc.—The Veda is a heap of articulate sounds which requires a body with organs such as the palate etc.

श्रुतेरपौरुषेयत्व etc.—Even after holding that श्रुति is अपौरुषेय, you admit that its interpretation is पौरुषेय i. e. the interpretation comes from a personal being or beings—the exponents of the Vedas. Why not then allow श्रुति to be पौरुषेय?

अन्यथाऽग्निहोत्रं etc.—Why is the text relating to अग्निहोत्र interpreted as referring to अग्निहोत्र, and not as referring to any thing else under the sun? In other words, why have the Vedas

texts certain definite meanings in the same manner as propositions of our ordinary parlance? *E.g.* why is 'अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः' (a Vedic text)=अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः. (as we personal beings use and understand the terms), and not=अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः (any other irrelevant nonsense).

अस्तु वाऽपौरुषेयः etc.—Granting that it is अपौरुषेय, what bearing could that fact have on the question of its प्रामाण्य ? प्रामाण्य depends on the words being वास्तव्योक्त, not अपौरुषेय.

अथ योऽयं न हिंस्याद् etc.—विधि is of two kinds : उत्सर्ग (General rule) and अपवाद (Exception) ; where the two conflict the अपवाद overrides the उत्सर्ग.

अन्वार्थमुत्सर्गं etc.—But the necessary condition is that the two-उत्सर्ग and अपवाद—must relate to the same matter. Illustrations as given in the text.

अवर्तनी चोत्सर्गं etc.—In the case of the question at issue, we find that the उत्सर्ग—न हिंस्याद् etc.—is for the purpose of averting hell (दुर्गतिनिवेद्यार्थः), while the अपवाद is for securing propitiation of gods, guests and manes—an entirely different matter. So one cannot be an अपवाद of the other, but is a contradiction of the other (दुष्प्रवृत्त्योर्विरोधः—See Artha-Saṅgraha.)

न च वाक्त्वं etc.—It may be argued that the अपवाद about the Vedic *Himsa*, inasmuch as it relates to securing heaven, relates virtually to averting hell (दुर्गतिनिवेद्य). Thus the उत्सर्ग and the अपवाद have the same subject-matter.

Criticism : It has been already shown that the Vedic *Himsa* cannot be a means for securing heaven. Moreover, the विधि may be accepted as an अपवाद if there is no other recourse. But in the present case, heaven can be secured in many other ways such as दान, नियम etc.—and therefore the texts about the Vedic *Himsa* had better be thrown overboard as conflicting (विरुद्ध) with the general principle first laid down (न हिंस्याद्), and not treated as an अपवाद.

न च वयमेव etc.—See supra. See also Dr. Bhandarkar's "Vaisnavism" etc.

अथ च लिप्ताम्बुः etc.—A mere ambition which is never destined to be fulfilled.

Stanza XII.

A Brief Exposition :—

स्वार्थबोधक्षम एव बोधः—Thesis: Knowledge, thought, or consciousness is capable of revealing *itself* and its *object*. Take 'स्वार्थ' as a द्वन्द्व compound of स्व and अर्थ [i. e. itself and its object: स्वस्य आत्मस्वरूपस्य अर्थस्य पदार्थस्व च], and not as their वृत्तितत्पुरुष. 'एव' excludes the opposite of which there are two cases: (1) Revealing itself only, the world of objects being either nil (शून्यवाद), or a matter of mere inference (पदार्थादुभेयतावाद) or identical with ज्ञान itself (विज्ञानवाद); (2) Revealing other objects only, itself being revealed by another ज्ञान which some consider to be अद्वयवसाय (a kind of second or after-consciousness), and some अनुमान or आक्षेप from its effect, viz., कातता.

प्रकाशते etc.—प्रकाशते being made predicate of बोध, the latter is suggested to the mind as a kind of light. And what is essentially of the nature of प्रकाश (light) illumines or reveals everything including itself.

विपर्यये etc.—Otherwise, i. e. if ज्ञान is not regarded as capable of revealing itself i. e. self-luminous (ज्ञानस्य स्वसंनिदितात्मानान्युपगमे). It does not mean 'if ज्ञान is not regarded as capable of revealing objects'. For, all are agreed as to its capacity to do the latter, whatever their difference as regards the nature of the objective world. This eliminates (2) of the foregoing paragraph from our consideration.

अर्थकथा—Talk about objects i. e. whether they *are* or *are not* etc.

मुशब्दः—दुःखः; नार्थकथा etc.—अन्यथा अर्थकथैव न.

यदि हि ज्ञानं etc.—Now begins the argument.

If ज्ञान is not regarded as self-luminous, it would require to be revealed by another ज्ञान, that by a third ज्ञान, and so on *ad infinitum*. Thus, while the ज्ञान is at its wit's end in the matter of revealing itself, the अर्थ (objective reality), which is जड, is unable to reveal itself and so 'even the talk of अर्थ becomes impossible.'

तथाप्येवं etc.—Therefore, there is good reason to hold that ज्ञान is self-revealed (स्वसंविदित). And yet other school-men maintain that ज्ञान is 'स्वात्मनिष्ठ' (St. I L 4) i. e. not स्वसंविदित or self-revealed, it being as much an object (कर्मतापन्न) of ज्ञान as any other object in the universe.

निष्ठा = निश्चय i. e. संवेदन.

परम्यो भयतः—Afraid of their critics, whom they are too dull to meet with arguments, in spite of their case of self-luminousness of ज्ञान being strong.

Fuller Exposition.

I. आह्वस्तावदिदं etc.—आह्वः—The Mimāṃsākas represented by the school of Kumārila Bhatta.

ज्ञानं etc.—They hold that ज्ञान is not self-revealed, because revelation is a क्रिया, and no क्रिया can have itself as its object, any more than "a gymnast however much trained can ride upon his own shoulders, or a sword howsoever sharp can cut itself."

उदेतश्च सत्यम् etc.—Criticism: What is the exact nature of your difficulty of 'स्वात्मनि क्रियाविरोध' ? Is it that the क्रिया of स्वप्ति cannot be directed towards itself, in other words, nothing can produce itself? Or, does it mean that the क्रिया of ज्ञप्ति cannot be directed towards itself? As to the former alternative, all we need say is that we do not hold it: we quite agree that ज्ञान cannot produce itself. But the second alternative we do maintain: ज्ञप्ति can be directed towards itself. When ज्ञान arises, it arises invested with that particular character, just as प्रदीपालोक—the light of a lamp—springs into existence as प्रकाश or illumination. You will say: If the light of a lamp springs into existence as प्रकाश i. e. if प्रकाश be the very nature of light, let it illuminate other objects; why should it be supposed to illuminate itself? Answer: Then, is that poor thing—the light—to remain unilluminated while it illuminates others? Or is it to receive illumination from another light and so on? The first supposition is contrary to

experience, the latter involves अनवस्था—*regressus ad infinitum*—You will say : The light does not make itself an object of its illumination, that is to say, it does not illuminate itself, but springs into existence as illumination, and in that sense it is self-illuminating (स्वयंप्रकाश).

Answer : That is all the admission we need. When we say ज्ञान is self-illuminating or स्वयंप्रकाश we do not mean that ज्ञान appears before itself as an object (like वट, वट etc.). But just as we say 'ज्ञानं जानामि' (I know knowledge: I am aware of the fact of my knowledge), in the same way we say प्रदीपः स्वयं प्रकाशयति.

वस्तु etc.—As to the objection that a क्रिया cannot direct itself towards itself, for that would involve contradiction of कर्तृ and कर्म, we reply that the supposed incongruity is justified by experience (अनुभवसिद्धये विरोधासिद्धेः). Just as we experience a कर्ता working towards a कर्म in 'वटमहं जानामि,' so do we experience it in 'ज्ञानमहं जानामि'. If ज्ञान were not here known by itself it could not have been an object of knowledge. The ज्ञान is not known by another ज्ञान, and that by a third ज्ञान etc., as it would involve अनवस्था. It may be said (this is the ज्ञातता theory of the Bhatta Mīmāṃsakas) that ज्ञान is revealed by the revelation of its objects. Thus : Objects are revealed as a matter of fact; this revealedness (ज्ञातता) of objects becomes impossible except on the hypothesis of a ज्ञान having been already there as its cause. But this theory involves अर्थान्वयवदोषः. For, according to it, objects are objects of knowledge owing to ज्ञान, and ज्ञान is possible owing to objects being known. You will reiterate your explanation thus : अर्थ-प्राकृत्य (ज्ञातता) is impossible except on the hypothesis of ज्ञान. Thus, ज्ञान is known by अर्थापत्तिप्रमाण, i. e. the argument of Implication. Criticism : Is that अर्थप्राकृत्य or ज्ञातता, which presupposes ज्ञान, as you say, itself ज्ञात or अज्ञात ? If it is अज्ञात, it cannot form the basis of the revelation of ज्ञान. If it is ज्ञात, it involves ज्ञातता in ज्ञातता *ad inf.* (अनवस्था), or one अर्थापत्ति to support another अर्थापत्ति, and so on *ad inf.* Besides

ज्ञान and ज्ञातार will involve each other, and there will be *अन्योन्यासाय*. Therefore ज्ञान is double-faced : it looks towards objects and it looks towards itself, and in this way it is 'स्वसंविदित'.

Objection : If अद्वभूति (ज्ञान) be अद्वभाष्य (ज्ञानविषय) i. e. object of ज्ञान, it would not be अद्वभूति any more than चर, चर etc.—(which are अद्वभाष्य) are अद्वभूति. [Rāmānuja's S'ri-Bhāṣya Catubhūttī.]

प्रयोगस्तु etc.—Syllogism : ज्ञान, though अद्वभूत, is not अद्वभूति, because it is अद्वभाष्य ; as, for example, चर, and that ज्ञान is अद्वभाष्य you do not deny, because you admit that it is स्वसंवेद्य (संवेद्य=अद्वभाष्य).

वेदं etc.—The objection may be thus answered : Just as a ज्ञातृ is experienced as a ज्ञातृ, so अद्वभूति is experienced as अद्वभूति. That अद्वभूति is also अद्वभाष्य involves no absurdity (cf. S'ri-Bhāṣya). For, अद्वभूति is अद्वभूति in relation to the objects ; it is अद्वभाष्य in relation to itself. Thus things might differ according to their several relations e. g. one may be father of his children, but son of his own father and so on.

अद्वभाष्य etc.—that ज्ञान is स्वसंवेद्य can be shown by an अद्वभूत also. Thus :—ज्ञानं स्वयं प्रकाशमानमेवार्थं प्रकाशयति प्रकाशकत्वाद् प्रदीपवत् i. e. ज्ञान illuminates objects while it illuminates itself, because it is an illuminator e. g. a प्रदीप

संवेदनस्व प्रकाशकत्वाद् etc.—Objection : संवेदन (ज्ञान) if it is प्रकाश्य cannot be प्रकाशक. Answer : It can be प्रकाशक by removing the screen of अज्ञान.

ननु नेत्रादयः etc.—Objection : The eyes etc. are illuminators but they do not illuminate themselves ; so your हेतु in the above syllogism is inconclusive. **नात्र नेत्रादिसिः etc.**—Answer : They are illuminators as आवेन्द्रियः i. e. not as physical organs—the eyeballs—but as sensuous consciousness (आवेन्द्रिय), and sensuous consciousness is self-revealed (स्वसंवेदनरूप). So the above हेतु—' to be an illuminator '—is not inconclusive.

तथा संविद् etc.—Another अनुमान to support स्वसंवेदन of ज्ञान=संविद् स्वप्रकाशः अर्थप्रतीतित्वात् यः स्वप्रकाशः etc.—*i. e.* संविद् (ज्ञान) is स्वप्रकाशः, because it is a revelation of अर्थ, that which is not स्वप्रकाशः is not a revelation of अर्थ *e. g.* अदः.

एवं सिद्धेऽपि etc.—Thus, when प्रत्यक्ष and अनुमान both prove स्वसंवेदन *i. e.* स्वप्रकाशत्वं of ज्ञान, it is needless to set up a series of प्रत्यक्ष to account for the revelation of ज्ञान.

सत्संप्रयोगे—See Mim. Darś. I. 1. and Bhāṣya. ज्ञान arises from the contact of इन्द्रिय and बुद्धि with the world of Reality (सत्). The three steps are as follows: First there arises ज्ञान from the contact of इन्द्रिय and बुद्धि with the world of Reality. [This is the first act of प्रत्यक्ष] By it the latter is revealed (अर्थप्रकाशः). [This is the second act of प्रत्यक्ष.] From this revealedness I gather, by a kind of inference or implication, that there has been revelation. [This is the third act of प्रत्यक्ष.]

II. यौगात्सवाहु.—For यौगाः=वैशेषिक and the नैयायिक, see Gunaratna's Com. on Śāṅ.

Our ज्ञान, they say, is अन्यप्रकाश्य *i. e.* illuminable by something other than itself, because it is a प्रमेय—a reality—which is not divine omniscience. The point of the argument is this: All प्रमेय, with the exception of God's own knowledge which surely does not require any other light, are अन्यप्रकाश्य; our ज्ञान is one of them; therefore our ज्ञान is अन्यप्रकाश्य.

समुत्पन्नं हि ज्ञानं etc.—ज्ञान, immediately after it is born, becomes an object of mental perception (मानसप्रत्यक्ष) by a further act of the mind taking place in the same आत्मन्. It is not self-revealed. (The नै. call this अनुस्यूतसाध. This view is attributed to Mūrāri-Mīśra in Nyāya books—See their chapter on प्रामाण्यवाद).

न चैवमनवस्था—The charge of अनवस्था levelled against the position of अन्यप्रकाश्यता of ज्ञान (see ante) may be thus met: Ordinarily a प्रमातृ (knower) is satisfied with the knowledge of an object; when, however, there arises in his mind a desire to know (*i. e.* to be aware or conscious of)

his own knowledge, a knowledge of the knowledge takes place. [In Western psychology they call it self-consciousness. But I do not adopt the term because in this passage it is the very point at issue whether the consciousness is self-revealed or other-revealed.]

तदपुर्णं etc.—Answer : (1) The पक्ष (rather, the साध्य of the पक्ष ; or पक्ष with the साध्य) is बाधित by a contrary अद्वयमान, and the हेतु is therefore कालात्ययापदिष्ट. (When one अद्वयमान is opposed by another अद्वयमान, the fallacy is called सच्चित्पक्ष or प्रकरणसम हेत्वाभास in Brahmanical Nyāya books. कालात्ययापदिष्ट or बाधित is the name of the हेत्वाभास when the साध्य of the अद्वयमान is contradicted by another प्रमाण such as प्रत्यक्ष.)

तथा हि विवादास्पदं etc.—Syllogism to prove that ज्ञान is स्वसंविदित (स्वप्रकाश्य), as against the preceding syllogism: ज्ञानं स्वसंविदितं ज्ञानत्वाद् ईश्वरज्ञानवत् i. e. our ज्ञान is स्वसंविदित, because it is a ज्ञान ; as for example, God's own ज्ञान. The argument is that all ज्ञान by the very nature of it is स्वसंविदित, ours as well as God's.

न चार्थं वाच्यप्रतीतो etc.—It may be objected by the other side that the दृष्टान्त on which the generalisation is based viz. ईश्वरज्ञान is a pure fiction according to the Jainas—there being no ईश्वर, according to them. But the objection is not correct. The Jainas do admit the existence of ईश्वर as a 'पुरुषविशेष', just as the Yogins do (क्लेशकर्मेविपाकाद्यैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वर. See Pat.'s Yoga Sū.). [If by पुरुषविशेष we are to understand a single 'पुरुषविशेष', I am afraid the author is making an admission not justified by the general tenor of Jainism. But I suppose we can very well understand this as "जातावेकवचनम्", numerous पुरुषविशेष being ईश्वर in Jaina Theology.]

व्यर्थविशेष्याभास etc.—(2) Besides, the हेतु in the syllogism : ज्ञानं स्वान्यप्रकाश्यम् ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमेयत्वाद् घटवत्—is व्यर्थ-विशेष or असमर्थविशेष्य as the Naiyāyikas call it (See न्या. सू. वृ. or त. म.). The विशेष्य viz. प्रमेयत्वाद् is redundant, since it adds nothing to the विशेषण 'ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति' which is

quite sufficient for the purpose of the argument. The stock illustration of 'असमर्थविशेष' is पूर्वो बहिमान् धूमत्वे कृति इत्यत्रात् where इत्यत्रात् is redundant, धूमत्वात् being quite sufficient for the purpose of the argument.

न हीनरस्य ज्ञानादप्यत् etc.—That प्रमेयत्वात् is redundant is obvious; for it excludes nothing. There is nothing 'other than ईश्वरज्ञान' which is not प्रमेय and which would accordingly require to be excluded by inserting the word प्रमेयत्वात्. Nor does the omission of प्रमेयत्वात् endanger the साध्य viz. स्वान्यप्रकाश्य making the remainder of the हेतु viz., ईश्वरज्ञानादप्यत्, sometimes go with साध्याभाव i. e. स्वसंविदित्यत्.

अप्रयोजकत्वात् etc.—(3) the हेतु is अप्रयोजक or सोपाधिक i. e. ineffective, except under conditions which do not exist in the present case. Technically an उपाधि is साध्यव्यापकत्वे (or साध्यव्यापकत्वे) सति साधनाव्यापक i. e. that which covers or is co-extensive with साध्य, but does not cover the साधन.

तत्पुत्रत्वादिना etc.—The stock-illustration of सोपाधिक हेत्वाभावात् is अयं (भावो मित्रातनयः) इयाम्. मित्रातनयत्वात् अग्न्यमित्रातनयवत् i. e. the next son of Mitrâ must be dark-complexioned because it is a child of Mitrâ, like all the other sons of that lady. This argument is considered to be unsound, inasmuch as it is based upon a हेतु viz. मित्रातनयत्व which is अप्रयोजक i. e. ineffective or सोपाधिक i. e. depending upon a condition viz. शाकपाकजन्य (to be fed on a particular kind of vegetable food). The point is this: A son of Mitrâ is not bound to be dark-complexioned simply because he is a son of that lady, for the dark complexion really arises from one's being fed in the womb on a certain kind of food and not from the simple fact of one's being a son of Mitrâ. In other words, the validity of the अनुमान depends not merely on the uniformity of nature, but on the necessity of the uniformity arising from the law of causation. The technical definition of an उपाधि in साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वम् (See Nil. and Muktiavali with com.) will apply to the illustration as follows:—यत्र यत्र इयामत्वं तत्र तत्र शाकपाकजन्यम्; but not यत्र यत्र मित्रातनयत्वं तत्र तत्र शाकपाकजन्यम्, the coming मित्रातनय being not शाकपाकज.

उपाधिभाव etc.—In the syllogism under discussion जडत्वं is the उपाधि. Thus : the साधन here is ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमेयत्वम्, but it holds good only under the conditions of जडत्वं 1. &c. that which is not only ईश्वरज्ञानान्यत्वं and प्रमेय, but *also* जड; that alone is स्वात्म्यप्रकाश्य. In fact, जडत्वं is the प्रयोजक of स्वात्म्यप्रकाश्यत्वं and is therefore the उपाधि in the present case.

स्वप्रकाशो परमुक्त°—जड is defined as that which depends upon another for its revelation.

वयोर्द्वं etc.—Moreover, the ज्ञान and the ज्ञान of the ज्ञान (See ante) are not known to be arising one after the other.

आश्रयापादाद्—It may be argued that they *do* arise one after the other, but the succession is so quick that we fail to notice it. For example, when we run a needle into a file of lotus-leaves we imagine that we have pierced all of them *simultaneously*, but as a matter of fact it is obvious that they have been pierced one after another.

निज्ञासात्म्यवदित etc.—Answer : Between the first and the second ज्ञान comes the निज्ञासा of the ज्ञान; so you cannot say that one *immediately* follows the other and so their succession is not noticed.

न च ज्ञानानां etc.—Moreover, ज्ञानs do not necessarily arise from निज्ञासा; even without the latter, in certain cases, ज्ञान does arise, provided the objects are there in the right place.

न चार्थज्ञानमयोग्य° etc.—Now the first ज्ञान (the ज्ञान of objects) is not in an unsuitable place so that it could not become an object of ज्ञान without a special desire to know it. For, that first ज्ञान is in the आत्मन्—quite a suitable place—and would therefore become known without a निज्ञासा on our part—the result of which would be that one ज्ञान would spring on another ज्ञान and so on *ad infinitum*. आत्मन् would thus be engaged in knowing its own series of ज्ञानs and could, therefore, never turn to other विषयs. The point is that without a निज्ञासा, a ज्ञान cannot arise; if it did, there would be nothing to prevent ज्ञानs springing in endless succession—like particles of radium—a show to which

there would be no end, so that *आत्मन्* would never have the opportunity of turning again to the world of objects. Thus *विज्ञासा* must be interposed between the *ज्ञान*. But when this is done, the proposition '*सद्वत्पदे हि ज्ञानं* etc.' (See *supra*) breaks down.

तस्माज्ज्ञानं etc.—Conclusion : Therefore a *ज्ञान* does not need another *ज्ञान* to reveal it; it reveals itself; as does the last *ज्ञान* in a *चारावाहिक ज्ञान* (*ज्ञान* of the nature of attention where the mind continues to rest on a particular object for a length of time).

Books of reference.

1. Books on *प्रामाण्यवाद*—and *न्या.* सि. मञ्जरी pp. 160-65. Pandit Vol. III; *तर्कभाषा*, *तर्ककौस्तुभ*, *नीलकण्ठी* etc.
2. *S'ri-Bhāṣya* on *ब्रह्मसूति*.
3. *S'loka Vārt.* on *Sūtra* 2-4.

Stanza XIII.

Stanza: If *Mâyâ* is, there arises the dualism of Brahman and *Mâyâ*. If *Mâyâ* is not, how could the manifold world be explained? To say that there is *Mâyâ* (something that is not real) and that it can do something is equivalent to saying that a woman is barren and that she is a mother!

तैर्वादिभिः—The Vedāntins of the S'āṅkara school. *माया* = *अविद्या* (Nescience). It is a much-discussed problem of later S'āṅkara Vedānta whether '*माया*' and '*अविद्या*' are synonymous or different. Some distinguish between the two, referring one to *ब्रह्मन्* or ईश्वर and the other to जीव. (For more information, see *Siddhāntaleśa*.)

I Brief Explanation : (समासार्थः).

सा सद्वत्ता etc.—द्वय = twofold, द्वौ अवयवौ यस्य, viz., (1) *आत्मन्* (*ब्रह्मन्*) and (2) *माया*.

यदि असती etc.—ब्रह्मन् being transcendental, माया is supposed to produce the world. But if it (माया) is unreal, how can it produce it ? Does 'the horn of a horse' (an absolute nothing) ever produce anything ? A feat of jugglery or a mirage cannot produce any real effect. Besides, the world is too real to be regarded as a mere show.

अथैवकारो etc.—In मायैव, एव = अपि = च. Thus the passage = माया च अर्थसहा च—that something should be माया and *at the same time* अर्थसहा. Cf. a similar use of two चs in the Raghu.—Canto X, 6. ते च प्रायुः etc. अर्थसहा—capable of doing something. अर्थक्रियाकारित्व is given as a definition of सत्ता (Existence or Reality), in Jaina and Bauddha metaphysics. And माया can have no सत्ता—without ceasing to be माया. Thus, to say that माया (unreal) is अर्थसहा (real) is like saying 'माता च वन्द्या च'.

II. Detailed Explanation (व्यासार्थः).

ते वादिनः etc.—The Vedāntins who cite सर्वं कल्पिद् ब्रह्म and other texts of the Upaniṣads in support of Monism.

अयं तु प्रपञ्चो etc.—Their syllogism to prove that the world is मिथ्या.

Criticism:—सदेतद्वार्तं etc.—Here begins the criticism. It is all idle talk.

The Vedāntin is called upon to state what he means by मिथ्यारूपत्वं—Three alternative explanations are possible.

(1) मिथ्यात्व इ. e. unreality in the sense of *absolute non-existence* (असत्त्व), such as belongs to वन्द्यापुत्र. This, however, is impossible, as it involves the position of 'असत्त्वयाति' (appearance of what is nothing) which the Buddhist takes up but the Vedāntin rejects [See, however, Gauḍapāda's Kārikās and S'aṃkara's Commentary thereon.]

“ असतो मायया जन्म तत्त्वतो नैव युज्यते ।

वन्द्यापुत्रो न तत्त्वेन मायया वापि जायते ॥ ”

—Gauḍapāda Kārikās, Advaita 28.

असद्वादिनामसतो भावस्य मायया तत्त्वतो वा न कथंचन जन्म युज्यते, अदृष्टत्वाद् । न हि बन्ध्यापुत्रो मायया तत्त्वतो वा जायते । तस्मादभासद्वादे दूरत एवातुपपन्न इत्यर्थः ।—S'ankara's Com.

(2) मिथ्यात्व i. e. unreality in the sense of mis-take—that is, wrongly taking A for B. This, again, would be विपरीत(अन्वया-)ख्याति involving the reality of one or both, which too the Vedāntin does not accept. [The words of S'ankara in the Introductory portion of his S'ariraka Bhāṣya where he speaks of अविया as परत्र पूर्वदृष्ट्यावभासः would seem to be an acceptance of अन्वयाख्याति. See, however, the commentaries on the passage.]

(3) मिथ्यात्व i. e. unreality in the sense of what cannot be described as either existent or non-existent (अनिर्वाच्यत्व). [There are numerous passages which can be cited to support this sense of मिथ्यात्व in S'ankara's Bhāṣya on the Brahmasūtras. In this sense of मिथ्यात्व, the author of the Bhāmatī observes. "न हि ब्रह्मवादिनो नीलावाकारं विचित्रमण्डपमच्छन्ति किं त्वनिर्वचनीयं नीलादीति ।"—Bh on S'ankara's Com. on II. ii. 28.]

Now the Vedāntin may be called upon to explain what he means by अनिर्वाच्यत्व. Does he mean निःस्वभावत्व ? Now what is that भाव or स्वभाव which is denied by the prefix 'निः' in the word निःस्वभाव ?

(a) If it is Being or सत्त्व (भाव) that is denied, it is once more the position of असत्ख्याति which has been already repudiated by them as non-Vedāntic.

(b) If it is non-Being or असत्त्व (अभाव) that is denied, it is the position of सत्ख्याति which is also unacceptable and unwelcome to the Māyāvādin.

(c) Suppose निःस्वभाव=प्रतीत्यगोचर (that which is unthinkable). But if the world (प्रपञ्च) is unthinkable, how could it be made the subject (पक्ष) of the syllogism अर्थप्रपञ्चो मिथ्यारूपः etc ? Also the hetu प्रतीयमानत्वाद् could not be predicated of the world, if the world is, as you say, प्रतीत्यगोचर. If you explain प्रतीत्यगोचर, not as precluding प्रतीयमानत्वं altogether but as im-

plying that it is not known as it ought to be known, that is to say, as ब्रह्मन्, this would be विपरीत (अन्यथा-) कुर्याति, which has been already shown to be unacceptable to the Māyāvādin.

[For the Khyātis, see Commentaries on S'āṅkara's Adhyāsa Bhāṣya in the Introduction of the Brahma-Sūtra S'ārīraka Bhāṣya, Rāmānuja's S'rī-Bhāṣya, Appaya-Dīkṣita's Siddhāntaleśa, and Mādhava's Śaddars'ana-saṅgraha and Jhālikara's Nyāyakos'a]

किं चेयमनिर्वाच्यता etc.—The unreality of जगत् is contradicted by प्रत्यक्ष.

अयं प्रत्यक्ष इत्येतत् etc.—It is urged by the other side that प्रत्यक्ष can affirm, it cannot deny. Thus, it is said : आहर्हिवातुः प्रत्यक्ष affirms, it does not deny; therefore, the Unity, which the Veda has declared, प्रत्यक्ष has no power to deny.

अन्यरूपनिर्येधमन्तरेण etc.—Affirmation implies negation. You cannot affirm a thing to be yellow without denying that it is black. You cannot know an empty table by itself without denying its contents. Hence we cannot regard प्रत्यक्ष to be purely affirmatory.

अपि च विधायकमेव etc.—Granting that प्रत्यक्ष is only affirmatory, one would like to ask : why should it affirm विद्या and not अविद्या, ब्रह्मन् and not जगत् ? If it affirms the latter, there is the dualism of ब्रह्मन् and जगत्.

तदमी वादिनः.—There are two schools of S'āṅkara Vedānta. One of them takes its stand upon mere श्रुति and rejects प्रत्यक्ष which comes in the way of the sole reality of Brahman as incompetent to pronounce any opinion on this question, since ब्रह्मन् is beyond its range. The other school holds that प्रत्यक्ष too affirms the said Brahman as pure सत्, as the subject in every proposition. “ प्रत्यक्षादिविरोधे शास्त्रस्य बलीयस्त्वमुक्तम् । सति च विरोधे बलीयस्त्वं वक्तव्यम् । विरोध एव न इत्यते । निर्विशेषसन्मात्रावगाहित्वात् प्रत्यक्षस्य । ”—a S'āṅkara school criticised by Rāmānuja (See Rāmānuja's S'rī-Bhāṣya, Appaya-Dīkṣita's Siddhāntaleśa, etc.). It is the latter school that is referred to in this passage.

To say that प्रत्यक्ष is सन्मात्रादिन् is not only to make it विधायक but also निषेधक, because मात्र implies negation.

अद्वयमानवाधितश्च etc.—A syllogism to prove that the world is not मिथ्या.

अप्रपञ्चो मिथ्या न भवति etc.—Moreover, in the Vedāntin's syllogism the hetu 'प्रतीयमानत्वात्' is inconclusive, ब्रह्मन् being प्रतीयमान as well as जगत् and yet not मिथ्या. If, however, you deny प्रतीयमानत्वं of ब्रह्मन्, silence would be golden for you. Nor can you cite any दृष्टान्त in support of your reasoning; for, every दृष्टान्त will be found included in the पक्ष, viz., अर्थप्रपञ्च or जगत्, about which मिथ्यात्व (अनिर्वचनीयत्व) is going to be proved. This is what is called अवपसंहारिन् hetvābhāsa.

किं चेदमद्वयान् etc.—Is the syllogism which is supposed to prove that जगत् is मिथ्या (a) a part of the जगत्, or (b) is it separate from it? (b) If it is separate from it, is it सत्य or असत्य? If it is सत्य, why not the whole जगत्? If it is असत्य, it can prove nothing. (a) If it is part of जगत्, it is मिथ्या like the rest of it, and cannot accomplish its task of proving मिथ्यात्व of जगत्. Thus, it may be shown that Brahman cannot be the sole reality.

Of. P. N. Tatvālokaśāstra Ratnākara-Āvatarikā on l. 15. pp. 34-36 Nyāyavāda-Ratnākara.

III. अथवा प्रकारान्तरेण etc.—

Another statement of the Vedāntin's case and its refutation: Brahman, the pure सत्, may be proved by every प्रमाण.

1. प्रत्यक्ष—Pratyakṣa is of two kinds—निर्विकल्पक and सविकल्पक, both of which prove the existence of Brahman. The former of these has been thus defined: अस्ति ह्य० etc. It is such a ज्ञान as takes note of the abstract reality devoid of the वर्ण. (Quoted from Mīmāṃsā-S'loka-Vārtika of Kumārila). The latter is well-known. [For two differing views about the nature of सवि० and निर्वि० see Tarka-Bhāṣā and Rām.'s S'ri-Bh. I. i. 1. "निर्विकल्पकं नामजात्यादियोजनादीनां चक्षुर्मात्रावगाधि

किञ्चिदिदमिति ज्ञानम्—'(T.Bh.) otherwise called निष्प्रकारक or निर्विशेष ज्ञान. Contra. Rāmānuja who says "निर्विकल्पकमपि सविशेषविषयमेव ...निर्विकल्पकं नाम केनचिद्विशेषेण विद्युत्कल्प ग्रहणं न सर्वविशेषरहितस्य."]

न च विशिवद् etc.—It may be objected that the निर्विकल्पक प्रत्यक्ष will take note of what ब्रह्मन् is not, quite as much as of what ब्रह्मन् is—in which case it will be bearing witness to the dualism of Brahman and non-Brahman. But the answer to that objection is that the प्रत्यक्ष is only विधायक and not निषेधक (cf. आहुर्विधात् etc.), and is, therefore, bearing witness to the positive Reality, namely, Brahman. Next, if you take the other variety of प्रत्यक्ष—the सविकल्पक प्रत्यक्ष, it too will be found to be revealing घट, पट etc. as imbued with the principle of *existence* for which our word is "ब्रह्मन्".

2. अहमनादपि etc.—Here is an अहमान् to prove the same—(a) विधिरेव तत्त्वं प्रमेयत्वात्, विधि i. e. the Positive Reality, revealed as हृत् in our experience, is the only Reality, because it is प्रमेय. For, that to which we can direct our thought must be something positive and not negative. All प्रमाणः—प्रत्यक्ष, अहमान्, शब्द, उपमान and अर्थापत्ति—accordingly refer to something positive "तथाचोक्तं—प्रत्यक्षावधारितार स्यात्" etc. (Mīm. S'l. Vārt. Abhāva-Pariccheda, 17.) etc." The प्रमाणः operate to reveal something positive; when something negative is known, what takes place is not that the प्रमाणः are directed to a negation, but that there is no operation of the प्रमाणः at all. This, of course, means that there is no such प्रमाणः as अनुपलब्धि which is supposed to be directed to a negative object (अभाव).

अतो वा तस्मिन्नि etc.—Another अहमान् to prove ब्रह्मन्. (b) मामारामादयः etc.—The world we see before us is penetrated through and through with thought (प्रतिभासान्तः प्रविष्ट) because it is an object of thought (प्रतिभासमानत्वात्). Whatever is an object of thought is penetrated with thought, e. g. the form of thought (प्रतिभासस्वरूप). So is this whole objective world. And, therefore, it is penetrated with thought. Thought or consciousness is what we call ब्रह्मन्. Thus, the अहमान्प्रमाणः also bears witness to the existence of ब्रह्मन्.

3. आगमोऽपि etc.—The quotations, which are well-known, are taken from the Upaniads.

कृत्रिम आगम—The Śmṛtis which are man-made, as distinguished from Ś'ruti which is God-made.

सर्वे मावाः etc.—All objects are but appearances of ब्रह्मन्, because they are imbued with सत्त्व (Existence). That with which a thing is imbued is the real essence of that thing. For example, मृत्तिका is the real essence of घट, बरारव etc., which are all earthy, that is, imbued with मृत्तिका.

तदेतस्सर्वं etc.—The Vedāntin is compared to a man who is drunk.

सर्वं हि वस्तु etc.—Nothing can be accepted as true unless it is proved by प्रमाण. In the *A-dvaita* doctrine, however, there is no room for प्रमाण—for, प्रमाण means *dvaita*, that is, dualism

अथ मतं etc.—It may be argued that the प्रमाणs have only a व्यावहारिक use, and are intended to satisfy the needs of 'लोक', i. e., either the vulgar mind (of Spinoza) or the demands of objective experience. But such an argument will not do. For, where is the room for 'लोक' in *A-dvaitism* ?

अथास्तु etc.—Granting that there is scope for प्रमाण even in *A-dvaita*, one would like to know what प्रमाण it is. Is it प्रत्यक्ष ? No. For प्रमाण only reveals the world of plurality. You mentioned निर्विकल्पक प्रत्यक्ष as proving ब्रह्मन्. But we do not recognize its validity as a प्रमाण. For, प्रत्यक्ष is प्रमाण only when its character accords with the character of its object. This can never be unless the प्रत्यक्ष is सविकल्पक i. e., has a certain character as घटज्ञान, पटज्ञान etc. Now सविकल्पक प्रत्यक्ष, which alone deserves to be recognized as प्रमाण amongst the two varieties of प्रत्यक्ष, is never known to reveal the Positive Reality which you speak of, viz., pure ब्रह्मन् abstracted from its various forms constituting the world of plurality. [See also Rāmānuja's Ś'rī-Bhāṣya, I. i. 1.]

ब्रह्मचुक्रम् "माहुः" etc.—Then, as regards the remark that प्रत्यक्ष reveals only Positive Reality and is incompetent to reveal

Negation, we say it is not justified by experience. For, प्रत्यक्ष has a double function to perform: it differentiates as well as co-ordinates.

न क्वचिद्भूतं etc.—We nowhere perceive सामान्य—the one pure and simple existence—divorced from विशेष. Cf. Rāmānuja's S'ri-Bhāṣya, Catus-Sūtrī. I. i. 1. निर्विशेषं हि सामान्यं—Mīm. S'ī. Vārt. आकृतिवाद—10.

यच्च प्रमेयत्वादित्यनुमानं etc.—The syllogism referred to is विशिरेव तत्त्वम् प्रमेयत्वात् (See above) Here, 'विशिरेव तत्त्वम्' i. e. the proposition that Reality is always positive, is opposed to the evidence of प्रत्यक्ष; for, the latter bears testimony to negation also. The hetu is, therefore, कालात्ययापदिष्ट, otherwise called बाधित.

यच्च तत्सिद्धौ etc.—Another हेतु given to prove the same was 'प्रतिभासमानत्वाद्'. (See supra.) As to it, we ask the question whether the 'प्रतिभासमानत्व'—revelation to consciousness—arises 'स्वतः' or 'परतः' ? Evidently it does not arise स्वतः (of itself), for, nobody thinks चट, पट etc., to be self-revealed. If, however, the revelation to consciousness is supposed to arise परतः i. e. from some other source, it involves the admission of something that is other, which means dualism.

यच्च परमब्रह्म etc.—Then, again, as regards the argument that Brahman is that principle of Existence which runs through all things and unites them in one Reality, we may observe that it involves the admission of (1) a principle that runs through the things and (2) the things through which it runs i. e. the dualism of अन्वेष्टु and अन्वीयमान. Moreover, it is absurd to think that चैतन्य (consciousness, which is but another name for Brahman) runs through चट, पट etc. What runs through चट is सूत्रिका, through पट is तन्तु, and so on.

किं च पञ्चहेतुदृष्टान्ताः etc.—An अनुमान involves पक्ष and हेतु. Now, tell us whether they are identical inter se or distinct. If identical, it will be impossible to construct a syllogism, which requires different members. If distinct, there is the inevitable dualism.

यदि च हेतुमन्तरेण etc.—The verse quoted means : If it is attempted to establish the principle of *Advaita* by means of a हेतु, there will be the dualism of at least the हेतु and the साध्य; if, without the हेतु, anything could be got proved by a mere mandate! The point of the argument is that in proving a साध्य by means of a हेतु we proceed from the 'known' to the 'unknown' which is a clear admission of the dualism of the 'known' and the 'unknown'. हेतोर्द्वैतसिद्धिरेव etc.—*Āptamīmāṃsā* II. 26.

युरुष एवेदं etc.—The texts must be interpreted in harmony with dualism, if they are to be interpreted at all. For, without वाच्यवाचकभाव—which means dualism—they can declare nothing. कर्मद्वैतं फलद्वैतं etc.—*Āptamīmāṃsā* II. 25. The verse means : कर्म—फल, लोक (इह and पर), विद्या—अविद्या, बन्ध—मोक्ष all involve dualism.

Reference Books : S'aṅkara's *Adhyāsa-Bhāṣya* and *Com.* especially *Bhāmati* ; *Siddhānta-tattva-bindu*; *Siddhānta-loka*; *Rāmānuja's S'ri-Bhāṣya*.

Appendix.

ज्ञानादन्योऽर्थः परः (P.N. T. 15).

मिथ्यात्वमत्र कीदृशमाकाङ्क्षितं चक्ष्मदृशा । किमत्यन्तासत्त्वम् । उतान्यस्यान्याकारतया प्रतीयतत्वम् । आहोस्विदनिर्वाच्यत्वम् ।

.....निस्त्वभावस्वपक्षेऽपि निसः प्रतिषेधार्थत्वे स्वभावशब्दस्यापि भावाभावयोरन्तरपरायणत्वे पूर्ववत् प्रसङ्गः । प्रतीयगोचरत्वं नि स्वभावत्वमिति चेत् अत्र विरोधः ।—अप्रक्षो न प्रतीयते चेत् कथं धर्मितया प्रतीयमान च हेतुवयोपादरे । तयोपादाने वा कथं न प्रतीयते । यथा प्रतीयते न तथेति चेत् तथा विपरीतरूपावेरभ्युपगमः स्यात् ।

...अथ कथमेतत् प्रत्यक्षं पक्षप्रतिषेधकम् । तद्धि विषयकमेव इति तथा तथा ब्रह्मैव विदधाति न पुनः अप्रक्षसत्त्वतां प्रकथयति । सा हि तदा प्रकथिता स्याद् यदीतरस्मिन्नितरेषां प्रतिषेधः कृतः स्यात् । न चैवम् । निषेधे कुण्ठत्वाद् प्रत्यक्षत्वेति चेत् तदनुकूल्य—यतो विषयकमिति कोऽर्थः । इदमिति वस्तुस्वरूपं गृह्णाति नान्यस्वरूपं प्रतिषेधति प्रत्यक्षमिति चेत् नैवम् । अन्यरूपनिषेधमन्तरेण तत्स्वरूपपरिच्छेदस्याप्यसंपत्तेः । पीतादिव्यवच्छिन्नं हि नीलमिति गृहीतं भवति नेतरया ।

यदेवमिति वस्तुस्वरूपमेव गृह्णाति प्रत्यक्षमित्युच्यते तदावश्यमपरस्व प्रतिषेध-
नपि तद् प्रतिपद्यत इत्याभिहितमेव भवति । केवलवस्तुस्वरूपप्रतिषेधेदाम्ब-
प्रतिषेधप्रतिपत्तिरूपत्वाद् । अपि च विधायकमेव प्रत्यक्षमिति नियमस्याङ्गीकारे
विधायकविधायका अपि विधानं तदावश्यकते । सोऽयमविधायिवेकेन सम्मानं
प्रत्यक्षाद् प्रतिपद्येव न निषेधकं तदिति सुवाणः कथं स्वल्पः । इति सिद्धं प्रत्यक्ष-
वाचितः पक्ष इति ॥ अद्वितीयवाचितम् । प्रपञ्चो मिथ्या न भवति । असद्विज्ञान-
त्वाद् । न एवं स एवं यथा आत्मा । तथा चायम् । तस्मात्तथेति । प्रतीयमानत्वं च
हेतुर्मात्रात्मना व्यभिचारी । स हि प्रतीयते न च मिथ्या । अप्रतीयमानत्वे तु अस्व-
समोचरवचनानामप्रत्यक्षेयैकतैव सन्न वः श्रेयसी स्यात् । इष्टान्तरं साध्यविकलः ।
यत्किञ्चकलकलचैतेऽपि प्रपञ्चान्तर्गतत्वेनानिर्वचनीयतायाः साध्यमानत्वाद् ।
किं च—इदमद्वितीयं प्रपञ्चाद्विभक्तं अभिन्नं वा । यदि भिन्नं तर्हि सत्यमसत्यं
वा । यदि सत्यं तर्हि तद्वदेव प्रपञ्चस्यापि सत्यत्वं स्यात् । अथासत्यम् । तथापि
शून्यम् अन्यथाक्यातम् अनिर्वचनीयं वा । आद्यपक्षद्वयेऽपि न साध्यसाधक-
त्वं नृपञ्चम् ह्यकिञ्चकलचैतव्यम् । तृतीयपक्षोऽप्यद्वयम् । अनिर्वचनीयस्या-
समवित्त्वेनाभिहितत्वाद् ॥.....अथासत्यस्वरूपः शब्दः कथं ततस्तस्य सत्यत्वं
नाम । न हि स्वयमसत्यमन्यस्य सत्यत्वव्यवस्थापनहेतुः । अतिप्रसङ्गात् । अथ
कूटकार्पापणे सत्यकार्पापणोचितकथयिष्यव्यवहारजनकत्वेन सत्यकार्पापण-
व्यवहारवदसत्येऽप्यद्वयाने सत्यव्यवहार इति चेत् तर्ह्यसत्यमेव तद्विद्यमानम् ।
अथ चोक्तो दोषः ।...प्रपञ्चस्वभावतया तस्यापि मिथ्यात्वमसङ्केतः । मिथ्यात्वं
च तत्कथं नाम स्वसाध्यं साधयेत् ॥

—Com. Ratnākaraśāstrī.

Stanza XIV.

Stanza : Things (शब्द), though many, are also one;
though one, they are also many. So are the words denoting
them (वाचक) both one and many. Those who are not 'yours',
i.e. the heretics, in considering things and words to be of a
different nature from what is mentioned above, are mistaken.

शब्दम्=अभिधेयम् viz. चेतनमचेतनं वस्तु

एव=अपि, also.

सामान्यरूपतया एकत्वमपि etc.—One as the universal
(सामान्य); many as the particulars (व्यक्तियेदेन).

अपवादोऽनेकरूपमपि etc.—The enlargement of the subject and
the predicate reversed.

तथा वाचकः—So also words have a double nature of one and many, arising from the double aspect, that of सामान्य and of विशेष.

अत्र चाल्पस्वरत्वेन etc.—Ordinarily in a dvandva compound the word with the smaller number of syllables is placed first. Yet, here, वाचक (three-syllabled word) is placed before वाच्य (two-syllabled). This is in accordance with the special provision about the priority of the more important (See Pāṇ. and Kātyāyana). अल्पाक्षरम् । But अभ्यर्हितं च (पूर्वम्). The वाचक is more important than the वाच्य because the latter depends upon the former. As 'the word-philosophers' (the grammarians) say: " There is no idea (वाच्य=प्रत्यय), which is not accompanied by its word (वाचक=शब्द); all thought (ज्ञान) appears penetrated through and through with language. (See Patañjali's M.Bhāṣya and Bhartr̥i's. Vākyapadīya : न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके etc. I. 124.)

भावायेत्स्वयम् etc.—Substance of the Stanza :

(1) Some schoolmen recognise only the *Universal* (सामान्य) as the Reality. They are, in the language of Jaina philosophy, followers of प्रत्ययस्तिकनय i. e. the point of view of the reality of substance (द्रव्य). The typical representatives of this school of thought among Brāhmanas are preeminently the Advaitins of the Uttara-Mīmāṃsā (Vedānta) and next the Sāṃkhyas.

(2) Then again there are other schoolmen who regard *particulars* (विशेष) to be the only reality. They belong to the पर्यायस्तिकनय i. e. the point of view of the reality of the changing modes (पर्याय). This point of view is represented by the Buddhists.

(3) There is a third school of thought which gives equal treatment to सामान्य and विशेष as principles of Reality, but recognises them as absolutely distinct entities. This is वैकर्म्य (= नैकर्म) point of view—which is advocated by the Vaiśeṣikas and the Naiyāyikas.

I. Discussion of the different schools.

I. *संग्रहस्यात्रलम्बिनो* etc.—A statement of the सामान्यैकान्तवाद—which according to the Jains contains only partial truth from the point of view of the *संग्रहण*.

सामान्यदेव etc.—*सामान्य* is the only reality. For, we do not see any विशेष apart from the सामान्य. The argument may be stated as follows :

सर्वमेकम् अविशेषेण सदितिविज्ञानाभिधानाद्व्यतिरिक्ताद्वमितसत्ताकत्वाद्
i. e. From the fact that all things are equally (अविशेषेण) known (ज्ञान) and styled (अभिधान) 'सद्', we conclude that *All is One*. Its existence is inferred from the one general notion (अद्वयति) and language of सद् which we employ in respect of all things without distinction.

Note that the argument is intended to prove two things : that (1) something *is*; and that (2) something is the *Universal Being*.

तथा द्रव्यत्वमेव etc.—Another argument : द्रव्यत्व is the only reality. For, the so-called particulars of द्रव्य viz. धर्म, अघर्म etc. are nowhere found separated from द्रव्यत्व, i. e. they are known not in themselves but only as द्रव्य; and, therefore, द्रव्यत्व is their only reality.

किं च ये सामान्याद् etc —A third argument which establishes the sole reality of सामान्य by destroying the case for विशेष. Supposing विशेष (defined as अन्योन्यव्यावृत्त्यात्मक i. e. consisting of reciprocal distinctions—see *Dinakari* on *Nyāya-Muktāvali*) exist, you have to meet the following dilemma : Do they contain विशेषत्व or not? In other words, do they conform to the general idea of विशेष or not? If they do not, they have no nature of their own, and therefore no existence. If they do, that विशेषत्व is a सामान्य—which contradicts your dogma of the sole reality of विशेष.

अपि च विशेषाणां etc.—विशेष are defined as the ground or cause of व्यावृत्तिप्रत्यय—the idea of distinction. But we shall show that on reflection that व्यावृत्तिप्रत्यय is found to be an im-

possibility. What is व्यावृत्ति? 'विवक्षितपदार्थे इतरपदार्थमतिशेव' (Denial of any other पदार्थ in regard to the पदार्थ in hand). Thus the denial of पदस्व in regard to पद is पदस्य पदाव्यावृत्ति. Now the question we ask is this: How can the thing—the पदार्थ under consideration—e. g. वट, which has enough work, to do in securing its own being, venture to undertake a denial of other things? If it undertakes to do that work, it will find it too stupendous to do. For, innumerable are those 'other things', past, present and future, which it shall have to exclude from itself. They cannot be excluded unless they are *known*. And if they are *known*, the knower is nothing short of an omniscient being!—a being who knows *all* things in the Universe from which a particular thing—a वट—is to be distinguished!

न चैतत् प्रातीतिकं—It is not justified either by experience or by reason.

व्यावृत्तिश्च निषेधः etc.—Besides, व्यावृत्ति is a negation, a nothing—which can be made an object of knowledge no more than 'a flower of the sky'.

तथा चेत्थो व्यावृत्तिश्च etc.—Another dilemma: Are those things, from which the पदार्थ under consideration is distinguished, सत् (existent) or असत् (non-existent)? If they are non-existent the पदार्थ could as well be distinguished from 'the horn of a donkey'. If they are 'सत्', in calling them *all* 'सत्' you have admitted सामान्य!

या चेयं व्यावृत्तिश्च etc.—व्यावृत्ति (exclusion, distinction) you say, takes place owing to विशेषः. Now tell us whether there is *one* व्यावृत्ति for all the विशेषः or one for each, and therefore *many*. In the latter case, the व्यावृत्ति will be so many विशेषः; for, to be many and *distinct inter se* constitutes the very soul of विशेषः. The व्यावृत्ति will then require other व्यावृत्ति to account for their विशेषः. (For 'व्यावृत्तिहेतवो विशेषः'). Now, if a व्यावृत्ति possesses व्यावृत्ति from a व्यावृत्ति, the व्यावृत्ति will be not-व्यावृत्ति, and therefore there will be no विशेषः, moreover, there will be an endless series of व्यावृत्ति (अनवस्था).

एका चेद् सामान्यमेव etc.—In the former case *i.e.* if *अद्वयसि* is supposed to be *one*, it is an admission of सामान्य under another name, inasmuch as all the विशेषs have then something in common (*अद्वयसि*).

किं चामी विशेषः etc.—Lastly, one more dilemma: Are the विशेषs distinct from सामान्य or are they identical with it? Distinct they are not found, any more than 'a crest of matted hair' is found 'on the head of a frog.' In other words, they do not exist at all. If they are identical with सामान्य, there is सामान्य and nothing else. Thus is argued out the case for the *sole reality* of सामान्य.

2. पर्वोपनयान्प्रयिनस्तु etc.—A statement of the विशेषैकान्तवाद—which according to the Jainas contains a partial truth from the point of view of पर्वोपास्तिकनय.

विविक्ता लक्षणप्रयिणो etc.—*Particulars* are the only Reality. They are distinct, self-contained and momentary. No universal is ever found apart from them.

न हि गवादिस्वयद्वयव* etc.—When we see cows, we see this cow or that cow and so on, that is *particular* cows—each with her own physical shape, colour etc.—and no such thing as a universal essence—सामान्य—of cows.

तथा च पटसि etc.—“Here are five fingers which I distinctly see to be different from one another. He who sees a common form in them might as well see a horn on his own head ! ” The verse is quoted, says the note in the AMP. edition of स्याद्वाद-मञ्जरी, from “ अवलोकविरचितसामान्यद्वयणादिक्मसारिताम्रन्य.”

एकाकारपरामर्शस्तु etc.—It, then, remains for the विशेषैकान्त-चारी to account for the idea of unity which is at the root of class-notions and class-names (‘common terms’). It arises, he says, from the particulars themselves, and the particulars are born with the power of causing एकाकारप्रत्यय, which they, therefore, do not need to borrow from elsewhere, *i. e.* from an imaginary सामान्य outside them.

किं च यदि सामान्यं etc.—A series of dilemmas for the सामान्यवादी to answer: Is this सामान्य *one* or *many*? If *one*, is it everywhere or only at particular places? If it is everywhere, why is it not found in the space between this cow and that cow? Besides, if it is *one* existing *everywhere*, why does not गोस्त्र embrace within its fold घट्स and पट्स as it does गोट्स? If it (the सामान्य) is not everywhere but only at particular places, it is another name for विशेष; and this, again, is contrary to the tenet of the school.

अधानेकं etc.—If, however, you hold that सामान्य is *many*, there being such distinct सामान्यस as गोस्त्र, अश्वस्त्र, घटस्त्र, पटस्त्र etc., it is an admission of विशेष, since the सामान्यस distinguish themselves from each other, गोस्त्र being not the same as अश्वस्त्र and so on.

अर्थक्रियाकारित्वं etc.—A positive argument to prove that विशेष is the only reality. Reality is defined as 'अर्थक्रियाकारित्वं' . i. e. that which *does* something, serving a purpose; in other words, to *be* is to *do* (cf. Modern Pragmatism and Carlyle's characterization of the universe as ' an infinite conjugation ' of the verb *to do*). Now this is what you can affirm only of विशेष and not of सामान्य. You cannot ride अश्वस्त्र or milk गोस्त्र; for that you require अश्व and गोट्स, i. e. the real particulars, not imaginary universals.

तथेदं सामान्यं etc.—Lastly, is the सामान्य different from विशेष or is it identical with it? If it is different, we do not see it so, and it is therefore only a figment of your imagination. If it is identical with the विशेष, we have विशेष only, and no सामान्य. Compare a similar argument of the other side at the end of the foregoing section (सामान्यैकान्तवाद).

3. त्रैगुण्यमात्रादिनस्तु—A third view about सामान्य and विशेष is that both of them are realities, *distinct inter se*. For, so we actually find them.

सामान्यविशेषौ etc.—That they are *distinct inter se* is thus shown by means of a syllogism :—सामान्यविशेषावत्यन्तभिन्नौ ।

विच्छेदवर्मात्मासितत्वात् etc. They are *distinct* from each other, because they possess contradictory properties as do water and fire. The contradictory properties are, for example, सर्वगतत्वं and असर्वगतत्वं : thus while सामान्य is ubiquitous, विशेष is limited to particular places.

व सामान्यात् पृथक् etc.—You may perhaps object that विशेष are not found *apart* from सामान्य. We would then ask you. How, then, are they found? You would reply : As invariably *accompanied by* सामान्य Criticism : Then it is not finding a विशेष but सामान्य *also*. Now if this were true, we should not be using a word to express a विशेष or enter into a व्यवहार founded upon the विशेष. But, as a matter of fact, we do. Therefore we must recognise a विशेष apart from सामान्य.

4. न चैतत् पक्षत्रयमपि etc.—A statement of the *Siddhānta*. All the three views set forth above are partial representations of the truth. There can be no doubt that we see Reality possessed of a *double nature*, that of सामान्य and that of विशेष. Hence the Nyāya-Vāis'eṣika view of दृष्टत्वं, पदत्वं etc. as सामान्यविशेषः. (See V. Sūtras and Pras'astapāda Bhāṣya).

वस्तुनो हि लक्षणं etc.—अर्थक्रियाकारित्वं which is said to be the very essence of Reality (see supra) is consistent only with the thesis above laid down. When we see a cow, we apprehend a certain unity of animal form, such as belongs to all individuals we call 'cows' (वस्तुस्वरूपं सर्वव्यवहारमायि). But, at the same time we apprehend its distinction from other animals such as buffaloes etc. When, moreover, we speak of ' a brindled cow ' thus referring to the विशेष (particular character) of the animal, we must not fail to remember that in doing so we also recognise the fact that the animal is *a cow*. We thus notice सामान्य and विशेष—the *two*—in *one*. [Note carefully the difference of this view from that of the नैगमनय. The नैगमनयवादिन् recognises सामान्य and विशेष as *distinct inter se* (स्वतन्त्रसामान्यविशेषवादिनः), the सिद्धान्तिन् recognises them as *two-in-one* ('वाच्यमनेकम्'—Stanca)].

अपि च ब्रह्मत्वमपि etc.—Similarly, ब्रह्मत्व too has a variety of forms. So when we speak of 'a brindled cow' we do not refer to any brindled colour of the animal, but the particular brindled colour which we see in the cow before us. So here, again, the perception of सामान्य is at the same time a perception of विशेष.

न हि क्वचिद् etc.—The two are never experienced separately from each other anywhere.

अन्वयज्ञान्याद—The parable of the Elephant and the Blind Men: The Elephant is not seen wholly by any of the blind men, nor is he the sum total of the partial aspects, but is the one reality which appears different from different points of view or rather touch in the case of the blind men of the parable.

स्वरूपसामान्यविशेष etc.—Syllogism: सामान्य is in a certain way different for each individual and in a certain way it is one with it because made of it, like a dissimilar परिणाम (product), that is, a modification of a substance which though like that substance is also unlike it. Similarly, we may recognise likeness (सामान्य) in different individuals, and say this cow is like that and that cow is like this. Thus, we may demonstrate the unity-in-difference of सामान्य and विशेष. In being one with the व्यक्ति the सामान्य does not lose its nature. For example, रूप and similar qualities are identical with the substance, viz. वट, and yet they do not on that account cease to be गुण. If you say that it is due to some difference existing between रूप and its substance, we may point out that some difference exists also between like products such as वट, inasmuch as even different objects of the same class do bear different names.

Next the Siddhāntin criticises विशेषैकान्तवादः—

विशेषा अपि नैकान्तेन etc.—The reader will remember that one of the arguments against keeping the two (सामान्य and विशेष) together was that the two possessed contradictory

natures. But the सामान्य, according to our Siddhānta is not सर्वगत, as विशेष also is not, and therefore there is no conflict of the *सर्व* of the two.

सामान्यस्य विशेषाणां च etc.—They are somehow blended together. सामान्य is *many* inasmuch as it is inseparable from विशेष, विशेष is *one* inasmuch as they are inseparable from सामान्य.

एकत्वं च etc.—सामान्य is *one* from the point of view of संग्रहणम्. From the point of view of the *whole* truth (प्रमाण as distinguished from नय—see S. Mānjari on Stanza XXIII), however, it is somehow the subject of contradictory predicates, viz. both one and many, inasmuch as सामान्य is the universal element in like things, and yet it is particularized in consequence of each of the things having its own individuality.

एवं चासिद्धं etc.—So you cannot lay down an *absolute* opposition between सामान्य and विशेष. If you insist upon *opposition somehow*, it is what we are actually contending for against all other schools.

पाथः पावकः etc.—The example of water and fire cited to show the incompatibility of contradictory natures really points to the very conclusion we have been urging. Thus: as water and fire they are opposed; but as द्रव्य they are one.

II. Next we show how वाचक i. e. शब्द also has got a double nature viz. सामान्य and विशेष or one and many. शब्दस्त्व is *one* in all शब्दs, and it is also *many* in the particular forms of शब्द, such as the शब्द of a शङ्ख, the शब्द of a शार्ङ्ग (bow), the शब्द which is sharp or the शब्द which is soft and so forth.

शब्दस्य हि सामान्यविशेषात्मकत्वं etc.—शब्द is पौद्गलिक (material, that which belongs to matter) and its double nature of सामान्य and विशेष can be easily perceived.

पौद्गलिकः शब्दः etc.—That शब्द is पौद्गलिक may be shown by an अनुमान. Thus: शब्दः पौद्गलिकः इन्द्रियार्थत्वाद् रूपादिवद् = शब्द (sound) belongs to matter (and thus material) because it is an

object of sensuous perception, just like रङ्ग (colour) etc (For a contrary view see शब्दनिष्ठत्वाविकरण in Kumārila's श्लोकवार्तिक).

यथास्य etc.—That शब्द does not belong to matter is maintained by the Vaiśeṣikas ('वैशेष' as they are also called) on the following grounds .—

- (1) It rests in something that is *intangible* (viz. आकाश).
- (2) It experiences *no obstruction* in the way of going in or going out even in a crowded place.
- (3) It does not admit of being analysed into *successive parts*.
- (4) It does not give a *push* even to any fine corporeal द्रव्य
- (5) It is a quality of आकाश, which is not matter.

These five arguments are met by the Siddhāntin as follows :

(1) शब्दपर्यायाश्रयो etc.—The attribute which we call शब्द does not rest in आकाश but in the different kinds (वर्णाणां) of भाषा. So the intangibility of आकाश does not affect the argument.

शब्दाश्रयः etc.—The substance which is the abode of शब्द must be tangible because it is an object of our इन्द्रिय, found or not according as the percipient is near or far and the wind is blowing in a favourable or unfavourable direction. Parallel case: the particles of matter which are the abode of गन्ध. The alleged हेतु of the Vaiś. is therefore असिद्ध.

(2) द्वितीयस्तु गन्धद्रव्येण etc.—गन्ध rests in a द्रव्य which experiences no such obstruction, and yet it is admittedly पौद्गलिक. So the alleged हेतु is अनैकान्तिक i. e. inconclusive, not invariably pointing to the conclusion desired. It may be urged that the गन्धद्रव्य does experience obstruction; for, from a tightly closed box, musk will not emit any smell. The answer to it is: the same is true of शब्द. Therefore the हेतु is असिद्ध, i. e. not found in the पक्ष.

(3) वृत्तीयस्तु etc.—The flash of a lightning does not admit of analysis into successive parts, and yet it is पौद्गलिक. The alleged हेतु is, therefore, अनैकान्तिक.

(4) चतुर्थोऽपि etc.—The particles of a fragrant substance or dust or smoke give no push to other matter, and yet they are beyond question पौद्गलिक. The alleged हेतु is, therefore, अनैकान्तिक.

(5) पञ्चमः पुनरसिद्ध. etc.—शब्द may be shown to be not a गुण of आकाश, because it is perceptible by a sense of ours, like रूप which is similarly perceptible. The हेतु is therefore असिद्ध.

सिद्धः पौद्गलिकत्वाद् etc.—शब्द being thus shown to be पौद्गलिक, it follows that it is सामान्यविशेषात्मक. It may be asked. Are not even अपौद्गलिक things—e. g. आत्मन्—सामान्यविशेषात्मक? Answer: The Jainas hold that the 'संसारि आत्मा' somehow gets attached to पुद्गल and is in a certain sense पौद्गलिक or material.

यद्यपि स्वाद्यादीनां etc.—Are not all things—whether पौद्गलिक or अपौद्गलिक—सामान्यविशेषात्मक according to the Jainas? Answer: They are. But the truth cannot be well realised by ordinary thinking in the case of अपौद्गलिक substances such as चर्म, अचर्म, आकाश and काल. But it can be realised easily in the case of a पौद्गलिक द्रव्य. Therefore this long digression to show that शब्द is पौद्गलिक.

अत्रापि नित्यशब्दः—The नित्यशब्दवादी (the Mīmāṃsaka) holds that शब्द is *absolutely one*; the अनित्यशब्दवादी (the Buddhist) holds that it is *absolutely many*. Both may be shown to be part-truths, as is done in the above paragraphs in regard to सामान्य-विशेष.

अथवा वाच्यस्य etc.—The वाच्य having been shown to be सामान्यविशेषात्मक, it follows as a matter of course that वाचक is also सामान्यविशेषात्मक, since in a certain way शब्द and अर्थ (वाचक and वाच्य) are held to be one.

अभिधानं अभिधेयम् etc.—अभिधानमभिधेयाद् भवति निष्प्रमर्शं च। ह्यरामिषोदकोच्चारणे यस्माद् भवन्नवयवयोर्नापि ष्ठेदो नापि दाहो न पूरणं।

तेन मित्रं तु । यस्माच्च मोदकोच्चारणे तत्रैव प्रत्ययो भवति न च भवति अभ्यर्थे ।
तेनामित्रं तदर्थोत् ॥—Bhadrabāhu. [I have divided the sentences
of these stanzas according to the sense, and they should be so
construed.]

अभिधान....अमित्रं च—अभिधान (वाचकशब्द) is distinct
from and yet not distinct from अमित्रेय (वाच्य). This is the
proposition to be proved. Next comes the reason why it is
distinct from अमित्रेय

क्षुराग्नि...मित्रं तु—When you utter the word क्षुर (razor), अग्नि
(fire) or मोदक (sweet ball), neither the mouth that speaks nor
the ear that hears, is cut, or burnt, or filled by it (i. e. क्षुर, अग्नि
and मोदक respectively). Therefore, अभिधान is *distinct* from
अमित्रेय. Next comes the reason why अभिधान is *not distinct*
from अमित्रेय.

यस्माच्च मोदकोच्चारणे...तदर्थोत्—When one utters the word
मोदक, the thing denoted by the word, viz., मोदक, is presented
to the mind and not anything else, it follows that the word
(' अभिधान '—शब्द) is *not distinct* from its sense (अमित्रेय—अर्थ).

विकल्पयोनयः शब्दा. etc.—Words originate from concepts of
things and vice versa; hence, the two are related as cause and
effect (respectively and vice versa); at the same time, words
do not affect things, (hence, they are distinct from each other).

शब्दस्य ह्येतदेव तत्त्वं etc.—When a वाचक (शब्द) conveys its
वाच्य (अर्थ) it becomes transformed into the latter; it is only
then that it conveys the sense. Hence it is that a particular
word has a particular sense only.

II. Another Interpretation of the Stanza

वाच्यम्=वस्तु घटादिकम्.

एकात्मकमेव=एकरूपमेव सत्.

अनेकम्=अनेकस्वरूपम्. i. e. Reality is at once one and many.

अवमर्ष. etc.—When one knows an object (घट), he disting-
uishes it from like as well as unlike objects (other clay

vessels and also पट). Thus, in knowledge, there is a negative element in addition to the positive element. It is only with the help of the former, that we fix the nature of an object, which would otherwise remain nebulous, floating, vague, undefined. Therefore सर्वभावाना भावाभावात्मकं स्वस्वम्.

एकान्तभावात्मके etc.—If a thing had only a *positive* nature, the nature would not be *its own*; it is because of its negative nature, its differentiation from other things, that a thing possesses its specific nature. If, on the other hand, it had only a *negative* nature, it would have no positive contents, and so it would be nothing.

तस्मात्स्वरूपेण etc.—A thing is both भावात्मक and अभावात्मक—
it is सत् or भावात्मक in its own form, it is असत् or अभावात्मक as another thing.

सर्वमस्ति स्वरूपेण etc.—This sums up the अनेकान्त (भावाभाव) द्वाद of the Jains who believe in *being-cum-nonbeing* of all things from different points of view, viz , स्व and पर.

एवं चैकस्मिन्मये ज्ञाते etc.—Hence, *to know one is to know all*. For, you cannot know a thing unless you distinguish it from all things.

ये तु सौगता etc.—“स्वरूपादिना सत्त्वं पररूपादिना असत्त्वम्” is the thesis maintained. If you deny the latter, as the Buddhists do, चट would be *everything* ; for, it is then not असत् in any way. If you deny the former, चट would be *nothing* ; for, it has no सत्त्वं in any way.

सौगास्तु—The Vaiśeṣikas would say In order that चट may possess its own proper nature all that you require is mutual अभावः (अन्योन्याभावः) of things which are in themselves separate. Why should the things themselves be regarded as अभावात्मक ? Answer : If चट were not पटाभाव, चट would be पट. Just as चट is a चट because चट is other than चटाभाव, so चट would be पट because पट is also other than चटाभाव (as represented by मट).

एवं वाचकमपि etc.—शब्द is similarly द्वयात्मक : .e. भावाभावात्मक ; or, एकविषय ; and अनेकविषय e. g. चट may denote an earthen

pot only, it may denote an earthen pot and also the body of a yogin (a technical sense of the word घट). The संकेत or convention may give rise to a number of अर्थs connected with a single वाचक. चौर a thief; also rice (the latter being a meaning of the word in the language of the Dākṣiṇātyas). Similarly कुमार = a boy or prince, also, the month of Āśvina in the language of the Easterners.

‘सद्गुरु’—A technical term of the Jainas. More than 180 fasts, formerly; now only 3, according to the convention of the जीतकल्प, a gatha work of त्रितयब्रह्मगणितमात्मण, जीतमाचरितं उत्सव कर्णो वर्णना प्ररूपणा जीतकल्प. (A.M.P. Edition, P. 117-Note). Thus the same word may connote different meanings at different times. Śāstras may add certain meanings: Thus, द्वादशी may mean एकादशी under the rules relating to fasts in the Vaiṣṇava books. अलि-मदिरा in Trip-Tantra.

न चैवं संकेतस्य etc.—Convention is not the only ruling principle in fixing the meanings of words. Convention is guided by certain definite considerations also.

कानि तानि etc.—Next are recorded some differences of opinion as regards the Connotation or Denotation of terms, the Import of Propositions.

(1) अपोह—exclusion, negation is conveyed by word, e.g. घट means घटेतरव्यावृत्ति (अपोह). This is the Buddhists' view. (See Dinnāga and Apohasiddhi, a work of Ratnakīrti).

(2) सामान्य—जाति is conveyed by words (व्यक्ति by आक्षेप). for that alone gives fixity to the sense. व्यक्तिs are innumerable and cannot be presented to the mind by a word except through the medium of the जाति (See K Prakāśa).

विधिवादिनस्तु etc.—All propositions are mandatory according to a school of the Mīmāṃsakas (See Rāmānuja's Ś'ri-Bhāṣya etc.)

विधिरपि—विधि variously defined. See R.'s Ś'ri-Bhāṣya and Mīmāṃsā Bhāṣya, Vārtika and Āpodevi (न्यायप्रकाश) and Prakaraṇa-p.

Stanza XV.

Stanza : Here are a few out of the innumerable absurd propositions maintained by the Sāṃkhya.

(1) That चित् (पुरुष) does not function in the cognition of the objective world.

(2) That बुद्धि is जड i. e. an unconscious principle.

(3) That आकाश etc. spring from the तन्मात्रा i. e. the essences of शब्द etc.

(4) That बन्ध and मोक्ष do not belong to पुरुष

Explanation The Sāṃkhya makes Spirit, the principle of Intelligence (पुरुष), too transcendental, and places everything which an ordinary spiritual philosopher would refer to the Spirit under the category of जड i. e. Unintelligent Reality. This draws down upon him from Hemacandra the compliment of " Jada "—unintelligent or idiotic.

The commentator as usual divides his commentary into two parts : (1) A Summary Exposition and (2) A Detailed Exposition.

I. A Summary Exposition :—

This consists of a bare enumeration of the Sāṃkhya tenets mentioned in the Stanza :

(1) चित् चैतन्यशक्ति. etc.—The चित्—the power of चैतन्य—what we call the Self or Ātman—' has no objects ' [' चित् अपश्यन्मा '] i. e. it is not its function to cognize the world of objects. That function is assigned to बुद्धि, the first evolute from अण्डक or प्रकृति.

(2) बुद्धि—otherwise known as ' महत् तत्त्व ' or the Great Principle—is जड i. e. devoid of consciousness.

(3) The पञ्चमहाभूत, viz. आकाश, वायु, तेजः, जल, and पृथ्वी, spring from the पञ्चतन्मात्रा i. e. the essences or the subtle (सूक्ष्म) principles of शब्द, स्पर्श, रूप, रस and गन्ध respectively.

(4) पुरुष who is neither प्रकृति nor विकृति—neither Nature nor any of its modifications—has neither बन्ध nor मोक्ष. These belong to प्रकृति. (*Vide* “तस्मान् प्रकृतिः” *Sāṃkhya Kārikā* 62).

(5) बन्ध consists in being of the प्रकृति; मोक्ष is absolution from प्रकृति, which arises from the right understanding of the Twenty-five Principles :—I. पुरुष, I. प्रकृति, and 23 evolutes (विकृतis) of प्रकृति.

इति etc.—“What propositions contrary to all sense have not been laid down by these fools ?”—that is, they are capable of perpetrating all kinds of absurdities.

II. Detailed Exposition:—

सांख्यमते etc.—

The Sāṃkhya Doctrine —Man is so pain-stricken that there arises in him a desire to know the nature of the causes that produce the Pain. On reflection he finds that Pain is are of three kinds : आध्यात्मिक, आधिभौतिक and आधिदैविक.

(1) आध्यात्मिक : *s.* personal pain, may be either physical or mental. The former is well-known. The latter is caused by Lust, Anger, Greed, Stupor, Envy, Uneasiness and Doubt. The Sanskrit originals of these have been thus explained by a commentary of the S. K. :—

“कामः=इष्टविषयामिकाप ; क्रोधः=अनिष्टविषयद्वेष ; लोभः=सत्यपि बने तदादानेच्छा ; मोहः=हानोपादानविवेचनासामर्थ्यम् ; भयम्=अनिष्टदर्शनजन्य-स्त्रास ; ईर्ष्या=परसंपदुत्कर्षासहिष्णुता ; विषादः=मेहास्पदपदार्थविच्छेदनिमित्तो व्याकुलीभावः ; विषयविशेषादर्शनम्=अनवधारणात्मकमनेककोटिकं ज्ञानं संशय इत्यर्थः.”—Explanations of these terms vary, sometimes changing the fundamental sense, in different works.

All these दुःखs are called आध्यात्मिक or personal, because their remedy lies in(अघि) us(आत्मन्) आन्तरोपायसाध्यत्वाद्—Mallikena's explanation. Not because they originate in us ?

The next two varieties are caused from without and their remedy is found outside us. These are :

(2) **आविर्भाविक**—That caused by the भूत *i. e.* beasts, reptiles, trees etc.

(3) **आधिदैविक**—That caused by godlings, demigods and other lower spirits.

अनेन दुःखत्रयेण.....अभिघात .—All the three kinds of दुःख are effects of the रजस् principle (see below) which, residing in इन्द्रि, 'attacks' adversely the चेतनाशक्ति. This contains an explanation of the origin and nature of *Pain*. Pain is that which is experienced by the चेतनाशक्ति as प्रतिकूल or adverse (Cf. The Naiyāyika definition of Pain; also, those of Spencer etc. As a matter of fact it is very difficult to define pleasure and pain, for they are unanalysable and therefore cannot be split up into differentia and genus or species for the purpose of definition.) Strictly speaking, however, it does not belong to the चेतना but to the इन्द्रि, and is a product of the रजस् principle, according to Sāmkhyas

The whole passage from सांख्यमते to पञ्चविंशति. is extracted verbatim from Guṇaratna's Com. p. 97 on the Śaḍ. D. Samuccaya, 34 (See Appendix). The Com. is based upon the statements of the Sāmkhya tenets as found in Vācaspati-miśra's सा. त. कौ. on the सा. का. दुःखत्रयमभिघातात् जिज्ञासा तदपघातके हेतौ (S. K. 1.)—v. 1. तदभिघातके of our text.

तत्त्वानि च पञ्चविंशतिः etc.—*The Twenty-five Principles* consist of :—

(1) **अव्यक्त**—The Unmanifest or the Potential Reality.

(2) **महत्तत्त्व**—The Great Principle—viz. the Buddhi or Intelligence. It is generally understood as the Cosmic Intelligence *i. e.* Intelligence manifested in the macrocosm, and hence 'महत्'.

(3) **अहङ्कार**—the Ego. Not to be confounded with पुरुष or आत्मन् पुरुष or आत्मन् caught in the trammels of प्रकृति appears as अहम्—ego.

(4) **पञ्चतन्मात्रा**—or the Five Essences of शब्द, स्पर्श etc. which are the seeds of the पञ्च.

(5) The *Eleven इन्द्रिय*s consisting of the five इन्द्रिय or cognitive organs, five कर्मेन्द्रिय or organs of activity, and मनस्, the organ of mentality.

(6) The पञ्चमहाभूत—Or the Great Material Elements: आकाश etc.

(7) पुरुष—The Īt or Ātman. The last is neither प्रकृति nor विकृति.

तथा चेश्वरकृष्णः etc.—Gūṇaratna also quotes Īśvarakṛishna's Kārikā 3 and explains it. (See Appendix).

Of the 25 principles, *one* is the original प्रकृति which is in no way विकृति; *seven* beginning with महत्त्व i. e. महत्त्व, अहङ्कार and the पञ्चतन्मात्र are प्रकृति-विकृतis i. e. विकृतis of their antecedents and प्रकृतis of their consequents on the list; *sixteen* are pure विकृतis: these are the eleven इन्द्रिय and the five महाभूत; while *one* viz. पुरुष is neither प्रकृति nor विकृति—he is transcendental.

प्रीत्यप्रीतिविषाद etc.—प्रीति (joy), अप्रीति (grief) and विषाद (stupor or dulness—not dejection merely), लावण (lightness—not in the English sense of levity, but in the good sense of agility or easy movement), उपह्मन् (making a stand, aggressiveness), गौरव (heaviness, lack of agility or ease) are constantly tending to override one another, depend upon another, produce one another and combine with one another. But when they are in a state of equipoise they are called 'प्रकृति'—which is their original and natural condition. Other names for the same are प्रधान, अव्यक्त, etc. Cf. "प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्याः । अन्योन्याभिमवाभ्यजननमियुनवृत्तयश्च शुभाः ॥ सत्त्वं लघुप्रकाशकमिष्टमुपह्मन्कं चर्लं च रजः । गुरुवरणकमेव तमः प्रदीपवच्चार्थतो दृष्टिः ॥—S. K. 12, 13.

An additional series is found in the Sāṅkhya Kārikā and its commentary, viz. प्रकाश, प्रवृत्ति and नियम i. e. light, activity and arrest or stationariness, mentioned as the functions of सत्त्वं, रजस् and तमस् respectively. (See Bhāṣya, S. K. on 'लावण' etc.).

प्रधानमव्यक्तं etc.—प्रकृति is also known as 'प्रधान' ('प्रकृष्टं धीयते अस्मिन्निति'), the Great Abode or Reservoir, and 'अव्यक्त'

the Unmanifest or the Potential. ["प्रकृतिः प्रधानं ब्रह्म अव्यक्तं बहुधा न सं मायेति पर्यायाः"—S. K. Bhāṣya. "अव्यक्तस्यासी पर्याय-ब्रह्मा भवन्ति अव्यक्तं प्रधानं ब्रह्म परं ह्युवं प्रधानकमक्षरं क्षेत्रं तमः प्रसूतमिति" S. T. Samāsa.]

अव्यक्तस्यासी etc.—[S. T. Samāsa p. 4.] Its characteristics are:—It is without beginning, middle or end; it has no parts; it is common to all, that is to say it is an all-embracing principle; it has no qualities such as शब्द etc. (the qualities are its later evolutes); and it is changeless.

प्रधानाद् etc.—From प्रधान springs बुद्धि or महत्त्व. (cf. ततः प्रकृतेर्बुद्धिः संजायते.—Sad. D. S. p. 100; cf. प्रतिविषयमध्यवसायो—S. K. 5; "प्रतिविषयेषु श्रोत्रादीनां शब्दादिविषयेष्वध्यवसायो दृष्टं प्रत्यक्षमित्यर्थः"—S. K. Bh. "क्वा बुद्धिः । अत्रोच्यते अध्यवसायो बुद्धिः सोऽयमध्यवसायो गवादिषु द्रव्येषु यस्माद् प्रतिपत्तिः एवमेतन्नाम्नया । गौरेवायं नाम्नः स्यादगौरेवायं न पुरुषः"—S. T. Samāsa.

अध्यवसायः—Perception; determination of the character of an object positively and negatively; thought, in the fullest sense of the term, including comparison and contrast.

तस्यास्त्यष्टौ etc.—The same as in Guṇaratna's Com. Of. तस्या अष्टौ रूपाणि । परमज्ञानवैराग्यैश्वर्यरूपाणि चत्वारि सात्त्विकानि अवर्णादीनि तु तत्प्रतिपक्षभूतानि चत्वारि तामसानि । —Guṇaratna p. 100. (Cf. also S. T. S. अस्यास्त्यष्टौ रूपाणि भवन्ति तामसानि p. 5.)

Mark that although we translate बुद्धि by the English word "Intellect", the former in truth stands for much more than what is signified by the latter in English books on Psychology—where it is distinguished sharply from ' Emotion ' and ' Will '. The reason for adopting the word ' Intellect ' as the best English equivalent for बुद्धि is that the explanation अध्यवसायो बुद्धिः etc. accords best with the meaning of the term "Intellect" implying existential and predicative judgment. The advantage possessed by the Sanskrit term बुद्धि is that it recognises the implication of emotion and will even in intellectual determination. The word बुद्धि means lighting up, or the faculty of lighting up or bringing definitely into consciousness.

धर्म, वैराग्य etc.—Are certain attitudes of the mind which play a part even in the intellectual determination of the character of the world of objects.

बुद्धेरहङ्कारः etc.—(Of. ततोऽपि बुद्धेरहङ्कारः स्यादुत्पद्यते स चाहं भ्रमः अहं दर्शनीयः इत्यादिभिर्मानरूप.—Gunaratna p. 100. Cf. S. T. S. p. 6: अभिमानोऽहङ्कारः also) Parts of this are clear reminiscences of the Bhagavad-Gītā which is unquestionably earlier than the Sāṅkhya-Tattva-Samāsa.

तस्मात् पञ्चतन्मात्राणि etc.—Of. Gunaratna's तथाहङ्कारादप्यानि अपराणि रूपाणि तन्मात्राणि सूक्ष्मसंज्ञानि पञ्च उत्पद्यन्ते; also S. T. S. p. 6-7: अहङ्काराद्विद्यमानि...गन्धतन्मात्रे विशेषः—See Max Müller's "Six Systems of Indian Philosophy" where the Tattva-samāsa is rendered into English.

पञ्चतन्मात्रेभ्यश्च etc.—Of. S. T. S. : From शब्दतन्मात्रादाकाशं to पृथिवी जायते—taken from the S. T. K.

The points to note here are :—

1. That the महाभूत, according to the Sāṅkhyas, spring from the तन्मात्र (essences) of their respective गुण, and of the गुण or गुण of the preceding महाभूत or महाभूत if any: thus, आकाश springs from शब्दतन्मात्र and its गुण is शब्द; वायु springs from शब्दतन्मात्र plus स्पर्शतन्मात्र and its गुण are शब्द and स्पर्श; and, so on. Not, as in the Vais'eṣika system where वायु springs from the atoms of वायु, तेजः from the atoms of तेजः etc.—with the exception of आकाश which is supposed to be one eternal reality without constituent parts.

2. The evolution of the महाभूत does not take place as an evolution of one महाभूत into another, say, of आकाश into वायु, of वायु into तेजः etc., as it does according to Vedānta (of. वायोरग्निः etc. आकाशाद्वायुः etc. तै. उप.) but of तन्मात्र into महाभूत; neither does one तन्मात्र beget another, it only joins itself with another and begets the next महाभूत in the series. Haribhadra, and Gunaratna in his summary of the Sāṅkhya, derive each of the महाभूत from the तन्मात्र of its special guṇa. of. "रूपात्तेजो रसादापो गन्धाद्भूमिः स्वराश्चक्षुः । स्पर्शाद्वायुस्तथैवं च पञ्चम्यो भूतपञ्चकम् " Haribhadra's Sad. 40.

"रूपतन्मात्राद् सङ्गसंज्ञात्तेजोऽग्निरुत्पद्यते रसतन्मात्राद् पृथिवी समुत्पद्यते स्वरश्चन्द्रतन्मात्रादाकाशश्चन्द्रवति तथा स्पर्शतन्मात्राद्वायुः प्रादुर्भवति । एवं च पञ्चभ्यस्तन्मात्रेभ्यो भूतपञ्चकं भवति ॥" *Guṇaratna's Com.—p. 101.*

पुरुषस्य अयुतः etc.—For a statement of the characteristics of पुरुष and reasons for the same quoted also in the Śāḍ., see S. T. S. iii.

अन्धपङ्गुवत् etc.—प्रकृति and पुरुष co-operate like the Blind Man and the Lame Man who supply each other's deficiency and bring about rational movement. The reference is to the famous Sāṃkhya Parable of the Blind and the Lame. It is thus set forth in detail in Guṇaratna's Com.—कश्चिद्गन्धं सार्येन समं पादलिपुत्रनगरं प्रस्थितः । स सार्यश्चौरैरभिहितः । अन्धस्तत्रैव रहित इत्येतत्प्रवाचन् बचान्तरस्थेन पङ्गुना दृष्टोऽभिहितश्च 'मो मो अन्ध मा भेषी । अहं पङ्गुर्गमनादिक्रियाविकल्पेनाक्रियश्रद्धभ्यां सर्वं पश्यन्नास्मि स्वं तु गमनादिक्रियावाञ्च पश्यामि' । अन्धेनोषे । 'रुचिरमिदम् । अहं भवन्तं एकगन्धे करिष्यामि । एवमावयोर्वर्तनमस्य' इति । ततोऽन्धेन पङ्गुर्दृष्टस्वयणेन स्वस्तकान्धारोपितो नगरं प्राप्य नाटकादिकं पश्यन् गीतादिकं चेन्निप्रयविषयमन्यमप्युपलभमानो यथा मोदते तथा पङ्गुकल्पः शुद्धचैतन्यस्वरूपः पुरुषोऽप्यन्धकल्पां जडां प्रकृतिं सक्रियामाश्रितो ब्रह्मप्यवसितं शब्दादिकं स्वात्मानि प्रतिबिम्बितं चेतयमानो मोदते मोदमानश्च प्रकृतिं सुखस्वभावां मोहान्मन्यमानः संसारमपि वसति । (Pp 105-106.)

चिच्छक्तिश्च etc.—According to the Sāṃkhya epistemology, it is not the Puruṣa or Cits'akti that determines an objective reality, but Buddhi, working in the presence of Puruṣa. This is how the determination of reality takes place—सुख, दुःख etc. enter बुद्धि through इन्द्रियः. बुद्धि is like a double-faced mirror in which the Cits'akti is reflected on one side and the objective world on the other. The consequence of the Cit being reflected in the Buddhi is that Ātman (Cit) identifies himself with the Buddhi and the determinations of the Buddhi get transferred to the Ātman (Cit), and the Ātman thereupon refers सुखः दुःख etc. to himself, that is to say, regards himself as happy or miserable and so on.

आह च पतञ्जलि.—The pure transcendental पुरुष notices the determinations of बुद्धि and identifies himself with it, although

in reality he is distinct from it. Likewise बुद्धि, which is unintelligent in itself, seems possessed of intelligence, as it were, in consequence of its proximity to पुरुष or चित्. The parallel passage in Guṇaratna runs as follows केवलमात्मा त्वं बुद्धेरव्यतिरिक्तमभिमन्यते । सुखदुःखादयश्च विषया इन्द्रियद्वारेण बुद्धौ संक्रामन्ति, बुद्धिश्चोभयमुखसर्पणाकारो ततस्तत्त्वां चैतन्यशक्तिः प्रतिबिम्बते ततः पुरुषहं दुःखहं ज्ञाताहमित्युपचर्यते । आह च पतञ्जलि ' बुद्धोऽपि पुरुषः बौद्धमहपश्यति तमहपश्यन्नतदात्माऽपि तदात्मक इव प्रतिभासते ' इति बुद्धिश्चाचेतनापि विच्छिन्नसंनिधानात् चेतनावतीदावभासते (p. 105.)

The passage attributed to Patañjali is not found in Patañjali's Yoga-Sūtras, but in Vyāsa's Bhāṣya on the same. (Vyāsa on Pat. Sū. 20.: अस्तु तर्हि विरूपः । नात्यन्तं विरूपः । कस्मात् । बुद्धोऽप्यसौ प्रत्ययानुपश्यः । यतः प्रत्ययं बौद्धमहपश्यति । तमहपश्यन्नतदात्मापि तदात्मक इव प्रत्यवभासते । तथा चोक्तम्—अपरिणामिनी हि भोक्तृशक्तिरप्रतिसंक्रमा च परिणामिन्यर्थे प्रतिसंक्रान्तेव तद्वृत्तिमहपश्यति ॥ p. 91.)

The slip was originally Guṇaratna's and was afterwards repeated by Malliṣena who does not seem to have either seen Patañjali's Sūtras or verified the source of the quotation. Possibly Guṇaratna too had not, otherwise, he could not have confounded the language of aphorisms with that of a Bhāṣya. Could it be that in the time of Guṇaratna the author of the Bhāṣya was supposed to be Patañjali himself, Vyāsa being too ancient to be a commentator of Patañjali ? Perhaps not. The very frequent practice of writing among the Jains—a ' स्वोपज्ञाचि ' , i e., the author's own gloss, could have also led to the confusion between the Sūtra-kāra and the Bhāṣya-kāra.

तथा च वाचस्पतिः etc.—See commentary on S. T. K. 23. This shows बुद्धि to be not merely a faculty of Intellectual Apprehension but also of Moral Resolve—in other words, it is the attitude of the whole man towards objective reality, which implies a certain intellectual acceptance regarding the nature of that reality and is therefore rendered by the word 'Intellect'. As to the correctness of the commentator's explanation of बुद्धि, Prof. Muller is sceptical. (" Cf. The Six Systems " .)

वादमहर्षयोऽप्याह etc.—The whole passage upto “स्फटिकं यथा”, including the quotations, is reproduced from Guṇaratna's Commentary on Haribhadra's Śaṅg. D. Samuccaya. The analogies of the mirror and the face, the water and the moon, the crystal and the adjacent red flower are easy to follow.

न च वक्ष्यं etc.—Taken from Vācaspati-miśra's Commentary (S. T. K.) on S. K. 61—स्यादेतत् पुरुषभेदशुणोऽपरिणामी रूपमस्य मोक्षः। सुचेर्वन्धनविच्छेदार्थत्वात्। तत्वासनक्षेपकार्माशयानां च बन्धन-संश्रितानां पुरुषेऽपरिणामिन्यसंभवात्। अत एवास्य न संसारः प्रेत्याभात्वापर-नामास्ति निश्चयत्वात्। तस्मात् पुरुषविमोक्षार्थमिति रिक्तं वचः। If पुरुष is अद्युण and अपरिणामी he is above modifications of any sort; he is not liable to undergo बन्धन; for the same reason, he is devoid of क्रिया and cannot transmigrate from one life to another. Hence, there is no occasion for मोक्ष in his case.

वत्. प्रकृतिः etc.—Of. तस्माच्च बध्यतेऽसौ न ब्रुच्यते नापि संसरति कश्चिद्। संसरति बध्यते ब्रुच्यते च नानाश्रया प्रकृति ॥ S. K. 62.

अथा न कश्चिद् पुरुषो बध्यते...पुरुषे उपचर्चन्ते। यथा जयपराजयौ भृत्य-गतावपि स्वामिन्युपचर्चन्ते। तदाश्रयेण भृत्यानां तद्भागभागित्वात् तत्फलस्य च भोक्ताभावे स्वामिसंबन्धात्। भोगाववर्गयोश्च प्रकृतिगतयोरपि विवेकाप्रहात् पुरुषसम्बन्ध उपपादितः—Vācaspati.

Guṇaratna also quotes तस्मान्न etc. and comments as follows—न वरममी बन्धमोक्षसंसारः पुरुष उपचर्चन्ते। यथा जयपराजयौ भृत्यगतावपि स्वामिन्युपचर्चन्ते तत्फलस्य भोक्ताभावे (v. 4.) स्वामिनि संबन्धात्। तथा भोगाववर्गयोः प्रकृतिगतयोरपि विवेकाप्रहात् पुरुषे संबन्धः etc.—p. 107. Cf. also Vyāsa-Bhāṣya, the original of Vācaspati, p 86. The passage means: Just as a king arrogates to himself the victory and the defeat of his army and thereby appropriates and enjoys the treasure of the enemy, in the same way, भोग and मोक्ष, which strictly speaking belong to प्रकृति, are associated with पुरुष by a kind of confusion between the two.

Criticism. The four absurdities of the Sāṃkhya system pointed out in the Stanza

1. (a) To be चित् and to be devoid of Intelligence or Consciousness is a contradiction in terms. चित्—to know or be conscious; or चिन्त्—to think, from which the word चित् has come, connotes thought or knowledge. [As a matter of fact 'चित्' is Vedic 'किद्'—to know.] If it be not its function to know itself and that which is other than itself viz. the Objective Reality (cf. 'स्वपरम्यवसायि ज्ञानम् प्रमाणम्'—PNT.—kāra I. 2. for this doctrine of the Jāinas), the चित् is no longer चित्. For, in that case, it would be no better than such dead matter as वट which does not know itself or anything other than itself. Similarly, Rāmānujācārya holds that Cit knows itself as well as its object (See S'ribhāṣya I. i. 1).

(b) Moreover, चित् has no form or corporeal shape (is 'अमूर्त') and therefore it is impossible for it to be reflected in बुद्धि, reflection being possible only in the case of things which are possessed of corporeal form (तस्य मूर्तपरमेत्यात्). Then, as regards the प्रतिबिम्बक i. e., the response of पुरुष to the influence of प्रकृति, it is impossible without the response producing परिणाम i. e. affection or modification of पुरुष. The presence of प्रकृति could bring about no change in पुरुष, unless पुरुष was possessed of कर्तृत्व. Without पुरुष parting with its original character it could not be said to be *subject* to सुख and दुःख. And the moment it is admitted that the original character is lost and a new one acquired, the operation of losing one and acquiring the other is a क्रिया which makes पुरुष a कर्तृ—which is contrary to the Sāṃkhya tenets. The analogy of the crystal points in the same direction. If it be not due to a certain action in the crystal that it catches a reflection, how is it that an opaque stone does not catch it? Therefore, it is plain that चित् (पुरुष) is a कर्तृ and a मोक्षृ—that is, a कर्तृ and a मोक्षृ directly and not through बुद्धि. According to Rāmānujācārya, चित् is possessed of कर्तृत्व of itself, but of मोक्षृत्व through प्रकृति—though both really and not fictitiously as S'āṃkara holds. अथापरिणामिनी...पतञ्जलिचनम्—This, like the foregoing passage, is not found in Patañjali's Sūtras, but in Vyāsa's Bhāṣya; and there, again, it is introduced with the words "तथा मोक्षम्" on

which Vācaspati adds—"पञ्चशिक्षेन" i. e. by Pañcāśikhaśārya, an ancient teacher of the Sāṅkhya System. The passage is thus explained by Vācaspati-Misra - "तथा चोक्तं पञ्चशिक्षेन अपरिणामिनी हि भोक्तृशक्तिरत्मा । अत एव बुद्धावप्रतिसंक्रमा च परिणामिनि बुद्धिरूपेऽर्थे संक्रान्तेषु तद्वृत्तिं बुद्धिबुद्धिमनुवृत्तति ।"—Pat. Yoga 20 Com.

It is argued that भोक्तृशक्ति is in reality above परिणाम and प्रतिसंक्रम, i. e., modification or activity, but being reflected in बुद्धि which is subject to them, it itself comes to be regarded as subject to them. But how can that which is admittedly a mere उपचार, i. e., a false ascription, be of any use in the investigation of truth? Moreover, if सुख-दुःख of which we are all undeniably conscious as belonging to ourselves, that is, to our आत्मन्, do not belong to the आत्मन्, they will have to hang in the air so to say, since बुद्धि is incompetent to possess them, it being held to be जड (dead, insensate thing).

2. अत एव न जडा etc.—We cannot very well predicate विषयव्यवसाय (knowledge of objects) of बुद्धि if the latter is जडा i. e. unconscious or insensate.

नर्तकं...इत्यमयुक्तं दूषणं etc.—The explanation is reiterated that the neighbouring चिदाशक्ति is reflected in बुद्धि, and thus बुद्धि becomes possessed of it as it were (चेतनावतीभावभासते). But to it a reply may be easily made that a man is reflected in a mirror, but that does not make the mirror living. चैतन्य and अचैतन्य are inherent in things and cannot be altered even by an omnipotent being. Moreover, the "इव"—"as it were" in your statement (चेतनावतीभावभासते) is a clear admission of unreality. Cf. S'ankara. "सत्त्वाद्भूतोचित्वाचेतनोऽपि तत्त्वव इवेति चेद् परमार्थतत्त्वहि नैव तत्त्वत इत्यापत्तति । इवशब्दप्रयोगात् ।" Br. Sūtras II. ii. 10.

अत एव चर्माद्यष्टरूपा etc.—Similarly, the eight spiritual qualities and Egoism (अहङ्कार) belong to आत्मन्, not to बुद्धि.

3. अन्तरादीनां च etc.—That आकाश and the other महाभूत have sprung from the essences of their qualities is a doctrine contrary to all experience. Apart from the absurdity of matter springing out of the essences of qualities, there is the initial

paradox of calling आकाश अनित्य, which all other schools of thinkers are agreed in regarding as नित्य. (The author is here overlooking the Vedāntin—See Ved. Sūtras II. iii. and the Bhāṣyas thereon)

नित्यैकान्तवादिना च घुरि etc.—For the Sāṃkhya claims to be a नित्यैकवादिन् as against the Naiyāyika and Vaiśeṣika who are असत्यैकवादिन्s, and are, therefore, stigmatized as “अर्धवैमिश्रिक”s. Besides, how can the परिणामिकारण (i. e. the stuff of which an effect is made) be a गुण (quality) of its कार्य ? Or, rather, how can the गुण of a कार्य be its परिणामिकारण i. e. be the very stuff of which the कार्य is made ?

वागादीना च etc.—वाक् etc. cannot be called ‘इन्द्रिय’ i. e. organs or senses as distinguished from limbs. The former are parts of the organism which perform functions which nothing else can perform. The functions परमतिपादन, ग्रहण, विहरण, मलेस्तरण etc. which are ascribed to वाक्, पाणि, पाद etc.—called कर्मेन्द्रिय—respectively can be performed by other limbs as well, for example, we can communicate our ideas by finger-signs etc. Thus वाक् etc. are limbs and not organs. If they are to be regarded as organs despite this, there will be no fixed number of इन्द्रिय, many other limbs being entitled to the same rank.

4. यद्येकं नानाग्रवाया. etc.—You admit that पुरुष confounds himself with प्रकृति. This is exactly what one understands by बन्ध. If that is not बन्ध, what else is बन्ध ? Therefore, it is absurd to deny—while making this admission—that बन्ध belongs to पुरुष.

वस्तु प्राकृतिक etc.—The Sāṃkhya speaks of three kinds of बन्ध—

(1) प्राकृतिक—that consisting in the worship of प्रकृति, by confounding it with आत्मन्. Of. तत्र प्रकृतावात्मज्ञानाद् ये प्रकृतिमुपासते तेषां प्राकृतिको बन्धः यः पुराणे प्राकृतिकवान् प्रसृज्यते पूर्वं सततसहं दुःखित्यवशकचित्ताः—S. T. K. on verse 44, p. 290.

(2) वैकारिक—that consisting in the worship of the विहार, विह. भूतः, इन्द्रियः, अहङ्कार and बुद्धि, mistaking them for आत्मन्.

Of वैकारिको बन्धस्तेषां ये विकारानेव भूतेभिर्बाह्याह्वयैः पुरुषबुद्धयोपलभ्ये
ज्ञानं प्रतीदमुच्यते दशमन्वन्तराणीह तिष्ठन्तीन्द्रियचिन्तकाः । भौतिकास्तु अर्था
दूर्णे लहसं स्वामिमानिकाः । बौद्धा दश सद्वृत्ताणि तिष्ठन्ति विगतज्वराः
S. T. K. *ibid*.

(3) दक्षिण—that consisting in attachment to 'दक्षिणा' i. e.,
the sacrificial rites with their attendant fees, and the heaven
sought to be obtained thereby. Of इष्टापूर्तेन दक्षिणकः । पुरुषतत्त्वान-
भिर्लो हीष्टापूर्तकारी कामोपहृतमना वच्यते ।—S. T. K. *ibid*.

The passage in the text is reproduced from Guṇaratna's
Com. Of., also, S. T. S.

In truth, all the three—प्राकृतिक, वैकारिक and दक्षिण—are
causes of कर्म and बन्ध. The resulting बन्ध gives rise to संसार;
and, मोक्ष too eventually belongs to the same पुरुष to whom
belongs the बन्ध. Hence, it is absurd to hold " लक्ष्मण वच्यते नैव
मुच्यते नापि संसरति etc. See S. K. 62.

प्रकृतिपुरुषविवेकदर्शनाद् etc.—The Sāṃkhya explains. मोक्ष
consists simply in the पुरुष being restored to his original state,
when प्रकृति has ceased to act owing to the distinction between
प्रकृति and पुरुष having come to be realized. But this explana-
tion is evidently unsatisfactory For, is it not the very nature
of प्रकृति to be active, with the necessary consequence that the
activity should never cease to exist and thus preclude मोक्ष ?

The Sāṃkhya would rejoin : The activity of प्रकृति origi-
nates from पुरुषार्थ; and, therefore, when the पुरुषार्थ is accom-
plished, the activity ceases, विवेकख्याति (discrimination between
प्रकृति and पुरुष) being a पुरुषार्थ

रक्षण्य etc.—Sāṃkhya Kārikā 59. On the analogy of an
actress who retires from the stage after her work is done.

Criticism : First, the unintelligent प्रकृति is not capable
of such thought as is pre-supposed in the analogy Secondly,
the प्रकृति will repeat its activity even after विवेकख्याति has
taken place, just as it goes in search of a विषय even after it
has once enjoyed it—a persistence which can be explained
only on the hypothesis of the activity being of the very nature
of प्रकृति. Thirdly, the analogy of the actress is fatal to the

point sought to be established; for, the actress will always have her part "once more". So the right view about मोक्ष is that it belongs to पुरुष and that it takes place when all the karmans have been exhausted. The Nyāya-Vaiśeṣika agrees with the Jaina.

Miscellaneous absurdities in the Sāṅkhya system. This supplementary portion in the text is based upon S. T. K. Cf. also S. T. S.

एवमन्वासायि etc.—S. T. K. pp. 292-302; S. T. S. pp. 27-30. and M. M.'s Six Systems p. 268, where the Tattva-Samāsa is fully translated.

Books of Reference :

1. Sāṅkhya-Kārikā.
2. Sāṅkhya-Tattva-Kaumudī.
3. Gaṇḍapāda's Sāṅkhya-Bhāṣya.
4. Sāṅkhya-Tattva-Samāsa.
5. Kapila-Sūtras and the Sāṅkhya-Pravacana-Bhāṣya.
6. Paṇḍarīpī's Sūtras and the Vyāsa-Bhāṣya and Vācaspati-Miśra's Commentary.
7. Summary in the Saddarśana Samuccaya and Guṇaratna's Commentary thereon.
8. Max Müller and Garba.



Appendices.

वाचस्पतिवोऽप्याह । " बुद्धिर्दयैर्णलंकास्तमर्थप्रतिबिम्बकं द्वितीयवर्षणकल्पे
पुंस्यप्यारोहति । तदेव भोक्तृत्वमस्य न स्वाध्यानो विकारापचिरिति । " तथा
वाचस्पतिः— " विविक्ते इहपरिणतौ बुद्धौ भोगोऽस्य कथ्यते । प्रतिबिम्बोदयः स्वच्छे
यथा चन्द्रमसोऽस्मिन् ॥ विच्छेदवासी स्वेवं भोगमाचष्टे— " पुरुषोऽधिकृतात्मैव
स्वनिर्वासमचेतनम् । मनः करोति सांनिध्यादुपाधिं स्फटिकं यथा ॥ " इति—
Guṇaratna's Com. p. 104.

तत्र कार्योद्गमने हेतुर्धर्मो लाघवं गौरवप्रतिद्वन्द्वं यतोऽभेदध्वजालनं भवति ।
तदेव लाघवं कस्यचिद् विक्रमने हेतुर्भवति । यथा वायोः । एवं करणानां दृष्टि-
पद्वले हेतुर्लाघवं गुरुत्वे हि मन्दानि स्युः इति । सत्यस्य प्रकाशकमुक्तम् । सत्य-

तमसी स्वयमक्रियतया स्वस्वकार्यमवृत्तिं प्रत्यवसीदन्ती रजसोपद्रभ्येते अवसादात् प्रख्याप्य स्वकार्ये श्लाघाप्रयत्नं कार्यते । तदिदमुक्तम् " उपद्रम्भकं रज " इति । कस्माद् इत्यत उक्तं " चतस्रः " इति । तदनेन रजसः प्रवृत्त्यर्थं दर्शितम् । रजस्तु चलतया परितस्तैर्युग्मं चालयद् गुरुणावृण्वता च तमसा तत्र तत्र प्रवृत्तिप्रतिबन्ध-
केन कचिदेव प्रवर्त्येत इति ततस्ततो व्यावर्त्य तमोनियामकत्वशुक्लं गुरु वरणकमेव तम इति । The co-operation of the three Principles in spite of their mutual incompatibility is explained by means of the following analogies —

" इष्टमेतद्—यथा वर्तितैस्मलविरोधिनी अथ च मिलिते सहानुतेन रूप-
प्रकाशलक्षणं कार्यं कुरुतः यथा वा वातपित्तश्लेष्माणः परस्परविरोधिनाः शरीरधारण-
लक्षणकार्यकारिण एवं सत्त्वरजस्तमांसि मिथो विरुद्धान्यप्यनुवर्त्यन्ति च स्वकार्यं करिष्यन्ति च "—Others deny mutual conflict of the principles since the principles are combined in varying degrees of strength (तुल्यबलानामेव विरोधो नातुल्यबलानाम्).

अहं शब्दे अहं स्वर्णे अहं रूपे अहं रते । अहं गन्धे अहं स्वामी जनवान-
हमीश्वरः । अहं भोगी अहं चर्मोऽभिषिक्तोऽसौ मया हतः । अहं इनिष्ये बलिभिः
परित्यजेयमादिभिः—अव्ययो यः सोऽहङ्कारः. S. T. S. p. 6.—where it will
be noticed that अभिमान=अहङ्कार is used in a double sense—of
egoism i. e. self-reference in the cognition of शब्द, स्पर्श etc.,
and egotism or pride as in अहं भोगी etc.

सांख्यमते किल दुःखत्रयमभिहतस्य पुरुषस्य तदुपधातहेतुस्तत्त्वजिज्ञासे-
त्पश्यते । आध्यात्मिकमाधिदैविकमधिभौतिकं चेति दुःखत्रयम् । आध्यात्मिकं
द्विविधं शरीरं मानसं च । तत्र वातपित्तश्लेष्मणा वैषम्यनिमित्तं यदुःखमात्मानं
वेदमधिकृत्य ज्वरातीसारदि सञ्जल्प्यते तच्छारीरम् । मानसं च कामक्रोधलोभ-
मोहेर्ष्याविषयादर्शननिबन्धनम् । सर्वं चैतदान्तरोपायसाध्यत्वादाध्यात्मिकं
दुःखम् । बाह्योपायसाध्यं दुःखं द्वेषा आधिभौतिकमाधिदैविकं चेति । तन्नाधि-
भौतिकं मातृपशुपक्षिप्लुगसरीसृपस्थावरनिमित्तं आधिदैविकं यक्षराक्षस-
ग्रहायात्रेणहेतुकम् । अनेन दुःखत्रयेण रज-परिणामभेदेन बुद्धिवर्तिनाभिहतस्य प्राणि-
मत्सत्त्वानां जिज्ञासा भवति दुःखविधाताय । तत्त्वानि च पञ्चविंशतिर्भवन्ति—
Gūṇaratna's Com. on S. D. Sam. p. 97.

शूलप्रकृतिरविकृतिः पुङ्खः—तथा महदादयः प्रकृतेर्विकारास्ते च व्यक्ताः
सन्तः पुनरव्यक्ता अपि भवन्तीति स्वरूपाद्भ्रम्यन्त्यनित्यत्वाद् । प्रकृतिस्त्व-
विकृता नित्याभ्युपगम्यते । ततो न कदाचिदपि सा स्वरूपाद्भ्रम्यति "—Gūṇa-
ratna's Com. p. 192-3.

Stanza XVI.

Stanza : The relation of Cause and Effect cannot be one of simultaneity; nor can an Effect come into existence after the Cause is dead. Monism cannot account for knowledge being the knowledge of things. Thus, the jugglery of Śāgata (Buddha) has been torn to pieces.

Here begins the *Criticism* of the Bauddha doctrines :

I The First Half of the Stanza.

I. The Bauddhas hold that the प्रमाण and the फल of ज्ञान are absolutely identical. Thus, says a Buddhist writer, “उत्पत्त्यदौ चेतोऽवस्था” etc.”—In both cases, the ज्ञान itself is both the प्रमाण and the फल, consisting as it does of ‘अधिगम’. In both cases *i. e.* in प्रत्यक्ष and अनुमान; the ज्ञान *i. e.* प्रत्यक्ष or अनुमान; फल—the effect. अधिगमरूपत्वाद्=परिच्छेदरूपत्वाद्—*i. e.* since the ज्ञान is अधिगम or परिच्छेद *i. e.* determination of the nature of an object. There is no फल of ज्ञान except the परिच्छेद itself *i. e.* knowing an object to be such and such; and since the परिच्छेद is प्रत्यक्ष or अनुमान, प्रत्यक्ष or अनुमान is the फल of ज्ञान. But प्रत्यक्ष and अनुमान are प्रमाणs. Therefore a प्रमाण is also the फल. Of, तदेव च प्रत्यक्षं ज्ञानं प्रमाणफलम् N. Bindu I. 18.

Criticism :

उत्पत्त्य न समीचीनं etc.—Things which are absolutely non-distinct come into existence together, *e.g.* घट and its लक्षण. No if प्रमाण and फल were absolutely non-distinct they would come into existence *simultaneously*. But this is contrary to the relation which is supposed to subsist between them, *viz.*, the relation of कार्य (Effect) and कारण (Cause). Witness the case of the left and the right horn of a cow, which come into existence *simultaneously*: are they related as Cause and Effect? No. Cause and Effect demand priority and posteriority of the two respectively. [न तुल्यकालः फलहेतुभावः]

Now take the other alternative, which is to regard the two—प्रमाण and फल—as *successive*. This is also impossible. For, in that case, the कारण *viz.* प्रमाण would precede the कार्य *viz.* फल;

and as the Buddhist is a क्षणसङ्गवादी (holding that everything in the universe exists only for a single moment of time), it means that one has already passed off the stage of existence—absolutely, without leaving a trace behind—before the other arrives on the scene.

किं च हेतुकलभावः etc.—Moreover, the relation of Cause and Effect is a *relation*, and as such it must subsist in *two* things. Now, unless both of them are at *one and the same time*, it could not subsist in them. Hence the alternative of *succession* is impossible. How can you say, here is the cause and here is the effect, unless both of them are simultaneously present before you? As the verse (quoted in one place in the Ratnākaraśatāriṅga) says. द्विषसंबन्धे etc. : *i. e.* the knowledge of the relation which subsists in two things cannot take place while only one of the things is known, the relation can be known only when both the correlates are known.

यदपि चर्चोत्तरेण etc.—See न्या. वि. with टीका p. 103, and p. 18–19 respectively. (Peterson's Edition, A. S. Bengal) The Bauddha logician holds, as against the Nāyāyika, that when I see a नील object (e. g. घट), it is the नील form or likeness (सादृश्य, निर्मास) in the ज्ञान which occupies the place of प्रमाण (instrument of right knowledge) and not the इन्द्रिय such as the eye etc. [नीलनिर्मासं हि बद् विज्ञानं तस्मान्नीलस्य प्रतीतिरवसीयते । येभ्यो हि चक्षुरादिभ्यो ज्ञानमुत्पद्यते न तद्व्यासजज्ञानं नीलस्य संवेदनं ब्रह्मतेऽवस्थापयितुम् । नीलसदृशं त्वद्वभूयमानं नीलस्य संवेदनमवस्थाप्यते । N. B. T. p. 19.]

An obvious objection to this view is that it makes प्रमाण and फल—the Cause and Effect—one, which is absurd. But the answer to the objection is . that, here प्रमाण and फल are not Cause and Effect in the sense of जनक and जन्म, but व्यवस्थापक and व्यवस्थाप्य . that is to say, one explains the other, not engenders it : it is *ratio* as distinguished from *causa*. Now, this relation of व्यवस्थाप्य and व्यवस्थापक can very well subsist between two aspects of one and the same thing. In the present case, सादृश्य or सादृश्य is the व्यवस्थापक (determinant

or regulator), and नीलज्ञान is व्यवस्थाप्य (determined) [See Appendix].

Criticism : The one ज्ञान which is क्षणिक† is too simple to have parts and so it is impossible that it should possess a two-fold nature of व्यवस्थाप्य and व्यवस्थापक. The relation of व्यवस्थाप्य and व्यवस्थापक is after all a relation, and as such must require two correlates to subsist in. The explanation that this is a case of व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकभाव and not जन्मजनकभाव makes no difference to this requirement. Moreover, one should like to know whether the अर्थसाक्ष्य which is said to be अर्थाकार (नीलसाक्ष्य is नीलाकार) is निश्चयरूप or अनिश्चयरूप—that is to say, whether it carries with it the conviction that the साक्ष्य=अर्थ is there or not. If it does not, how can that which is itself अनिश्चित produce any निश्चय i. e. be व्यवस्थापक of the knowledge of reality (अर्थसंवेदन) ?

Then, again, what is meant by the 'अर्थाकारता' of ज्ञान ? Does it mean the character that is impressed upon the ज्ञान as the result of apprehending the अर्थ (the object)? Or, does it mean that the ज्ञान assumes the form of the अर्थ ? In the former case, it is all we wanted to prove viz. that there *was* the अर्थ which imparted its character to the ज्ञान. In the latter case, the ज्ञान would become जड; for, the object into which it is supposed to turn itself is जड. Therefore, it is not proper to hold the doctrine that the प्रमाण and the फल are absolutely one. Were they absolutely one, it would be absurd to draw any such distinction as प्रमाण and फल; for, then you cannot say that साक्ष्य is प्रमाण and अविवेकि (ज्ञानसंवेदन) is फल.

† The Bauddha metaphysician is so ardently committed to the doctrine of क्षणिकता that when he has to speak of a चर, he often speaks of it as चरक्षण—which is to be understood not in the sense of a moment of चर but चर enduring for a moment only. Thus, ज्ञानक्षण=क्षणिकज्ञान.

Suppose you were to explain : There is but *one* reality of which सारूप्य and अधिगति are but two forms—सारूप्य being the name which we give to its असारूप्यव्यावृत्ति (=to be other than non-Sārūpya) and अधिगति the name we give to its अनधिगतिव्यावृत्ति (=to be other than non-Adhigati.) Thus, सारूप्य and अधिगति are not two positive realities, but mere negatives characterizing a single Reality.

Criticism : This is but a futile makeshift. The two व्यावृत्तिसः—viz. the असारूप्यव्यावृत्ति and अनधिगतिव्यावृत्ति—cannot be *two*, without implying two स्वभावः. But two स्वभावः are an evident absurdity. Moreover, as प्रमाण and फल are explained as अप्रमाणव्यावृत्ति and अफलव्यावृत्ति, why can we not say that अप्रमाण is प्रमाणान्तरव्यावृत्ति, and अफल=फलान्तरव्यावृत्ति—that is to say, the व्यावृत्तिसः may be व्यावृत्तिसः not merely from things outside the class, but also from other things of the same class ? We must, therefore, admit some distinction between प्रमाण and फल, of which one is साधन and the other साध्य, like कुत्तर and डिदिक्किया.

एवं यौगान्मिषेतः etc.—The other extreme is held by the Naiyāyikas. They are equally wrong प्रमाण and फल cannot be altogether separate from each other, since they are *one* with the same प्रमाता or subject, the प्रमाता taking the form of प्रमाण in one case and of फल in the other. प्रमाता is the principle of unity, the synthesizing principle of all its forms and activities. Thus, the same person that knows an object takes that object or abandons it or is indifferent about it. Unless this unity were recognised between the प्रमाण and the फल, the प्रमाण of one person would produce फल in another person, and so everything would get into confusion. If the प्रमाण is to produce its फल, it must be in the same person, which means that we must recognize a principle of unity behind them and not treat them as absolutely separate entities.

II. Another Exposition of the First Half of the Stanza :

सर्वं सद् क्षणिकं etc.—Everything is momentary (क्षणिकं), because everything perishes in the presence of the destroying

agent. And the same nature which it possesses at the last moment it must possess at the beginning on coming into existence. Thus, a hammer (सुगर) cannot produce a new nature in वर when it destroys it; the nature which the वर possesses at the end it must possess at the start—and, thus, it should perish immediately after the start. In other words, it is क्षणिक. The argument is essentially this : A thing perishes. Nothing can make it perish, unless it were in its nature to perish. This nature is as much in it at the start as at the finish, and, therefore, all along the line. And nothing can prevent this nature from realising itself, i. e., the perishable thing from perishing at every moment. But an explanation may be offered by the स्यादवस्थान् : (the advocate of continuity or permanence). The thing acquires from its progenitor a nature which keeps it *stable for some time*, and then allows it to perish. But this explanation proves too much : Even in the presence of the destroying agent it possesses the same nature, and will therefore remain stable in spite of those agents, and so will go on acquiring leases of life ad infinitum and will never perish. (This is illustrated by the analogy of a debtor who puts off his creditors from day to day and never pays the debt.) But it may be rejoined from the other side that a thing is born to persist, but it eventually perishes when it is overwhelmed by the agent of destruction. This explanation, however, will not mend matters. If a thing does not perish because it is by nature stable, it is not open to say that an overwhelming force interferes with that nature and makes it perish, for, nothing can destroy the nature of a thing. (It is like saying Devadatta is living and is dying.) If, however, as we see the thing does perish, it shows that it has not come into existence from its progenitor with stability stamped upon it. (If Devadatta dies, he cannot have been immortal, but was a mortal from his very birth). If a thing is not perishable, it can never perish. But we see it perish. Therefore, we must suppose that when it was born from its parent, it was born perishable and not

stable. Thus, perishability being found to be the nature of things, a thing must perish immediately after coming into existence. This is how the Buddhist doctrine of क्षणव्यक्तत्वं is established. Cf. Gunaratna's Com. on Śāḍ. pp. 29-30: [See Appendix].

प्रयोगस्त्वेवम् etc.—Syllogism to establish the position :—

That which is perishable will not endure after its birth; as, for example, वृत् which is in its last moment does not endure thereafter. रूप etc. are perishable at the time of their birth. Therefore they will not endure after the moment of their birth. This is known in the Buddhistic Nyāya (logic) as the syllogism based on a 'स्वभावहेतु' (Essential हेतु) as distinguished from a 'कार्यहेतु' (Causal हेतु). The following passage will throw good light on the distinction: "स्वभावहेतुर्यथा वृक्षोऽयं शिवापात्वात् । कार्यहेतुर्यथा अग्निरत्र घृणात्"—Śāḍ. Gunaratna's Com. section on बौद्धमत. Here in the first syllogism शिवापात्वात् and वृक्षत्व are not related as Cause and Effect, but as Essences, whereas अग्नि and घृण of the second syllogism are Cause and Effect. The former is the basis of deductive, and the latter of inductive logic. In the case of the कार्यहेतु we argue from Effect to Cause; in the case of स्वभावहेतु we argue from one essence to another.

क्षणव्यक्तत्वं etc.—यदि etc.—It now remains for the क्षणिकविज्ञान-वादिन् to explain how we happen to recognise persistent identity of वृत् from the first to the last moment of its existence, if, as he says, a वृत् cannot abide for more than a single moment of time. निरन्तरसदृश etc.—the explanation which the Buddhist gives is that *similarity* is mistaken for *identity*: there is a constant flux of similar वृत्स, of which every preceding वृत् produces every succeeding वृत्; and all of them are so alike and so close in their succession that in spite of absolute break at every point we imagine that there is a single वृत् from first to last. This is owing to our अविद्या or ignorance. Cf. the doctrine of Heraclites in Greek philosophy, and see Gunaratna's Com. on Śāḍ. p. 30,

Criticism: न तुल्यकालः etc.—According to the क्षणभङ्गवाद, a number of क्षणः i. e. क्षणिकवदः (See supra, note) may be, compared to a loose series of pearls—not a string as the Vedāntin holds but a loose series of absolutely loose units, in which every preceding क्षण produces every succeeding क्षण. Now, what we would fain know about this theory is—whether the preceding क्षणः produce the succeeding क्षणः simultaneously with their birth, or in the moments which succeed their birth: In other words, are the two क्षणः which are supposed to cause each other, simultaneous or successive? If they are simultaneous, one of them cannot produce the other any more than one hand can produce the other hand: “न तुल्यकालः फलदेवभावः”—as the line in the Stanza runs. If they are successive, there can be no causal relation between them, in-as-much as one has already passed away into nothingness when the other springs into existence. At the same time, we cannot discard the causal bond; for, without it anything might spring out of anything. Therefore, says the Stanza, “हेतौ विलीने न फलस्य भावः”.

As to whether the causal relation is merely a relation of Antecedent and Consequent, see Hume and his critics,—Kant etc.

यच्च क्षणिकत्वस्थापनाय —The Bauddha criticism of the doctrine of Permanence has no point against the Syādvādin as the latter heartily endorses the criticism with the exception of one bit viz. ‘निरन्तर्यनाश’ i. e. such absolute destruction as leaves no trace behind of the thing destroyed. Hence the Jaina definition of सत्—“उत्पादव्ययधौल्यं सत्,” the word धौल्यं providing for the exception. The Syādvādin’s agreement with the Buddhist in the rest of the case may be seen in his doctrine of ‘प्रतिक्षणपर्यायनाश’ i. e. the destruction of the पर्याय or modes every moment. His difference lies in his recognition of the permanence of the underlying द्रव्य which the Buddhist denies. This double doctrine of Permanence-cum-Evanescence the Buddhist has compared to such

propositions as "Devadatta is living; he is dying." But the Jaina Anekāntavādin sees no absurdity in such a proposition. According to him while we live we also die; for, 'petals of life' are falling away from us all the while that we are living. It may be argued that Death is the proper word not for the process of the gradual falling away of the 'petals of life,' but only for the last state of extinction, so that we cannot be said to be dying while living. But this is wrong. Even at the time of the final extinction, what happens is that the last 'petal of life' falls away. Thus, Death is a word which must apply to the whole process of the falling away of the 'petals of life' and thus it is going on in the midst of life. Thus stands the Anekāntavāda of Life and Death.

III A Third Way of expounding the First Half of the Stanza :

According to a certain school of the Buddhists, ज्ञान is produced by अर्थ, and the same ज्ञान which is the effect cognises the अर्थ which is its cause. As a Buddhist Sūtra goes, नाकारणं विषयः that is, nothing can be a विषय of ज्ञान which is not also a कारण of the same ज्ञान.

Criticism: The whole theory is inconsistent with the Buddhist's favourite doctrine of क्षणिकता. In the moment in which an अर्थ just exists it cannot produce the ज्ञान; for, one क्षण must be fully taken up in the act of existing, and there is no time left for the second act—the act of producing the ज्ञान. And in the next moment—the moment in which ज्ञान comes into existence—the अर्थ has already passed off according to the hypothesis of क्षणिकता. Remember that the causal relation is a relation of antecedent and consequent. But your antecedent is incapable of entering into a causal relation; since it lasts only for a single moment of time, in which it can do nothing beyond coming into existence.

Moreover, the ज्ञान will be found to be निर्विषय (without a विषय) according to the third theory of क्षणिकता. For, the विषय

has passed away before the ज्ञान comes into being, and when the ज्ञान turns towards the object, it is more than one moment since it has been dead. And a निर्विषयज्ञान is a wrong ज्ञान, being like the ज्ञान of the hairs of Ākāśa !

Suppose ज्ञान and अर्थ are simultaneous. Then, the latter will not be a कारण ; for, a कारण is prior to, not simultaneous with, the effect, and therefore according to the principle you have yourself laid down it will not be an object too. Hence the line in the Stanza : “न तुल्यकालं कलहेतुभावः”

ज्ञानार्थयोः कलहेतुभावः etc.—Construction and interpretation of the first two lines in the light of the foregoing remarks:—

Moreover, the अर्थज्ञान which is supposed to be the cause of the ज्ञान having already passed off, the ज्ञान will be found to be निर्मूल १. *e.* निर्विषय (See supra). Then, again, if that which causes ज्ञान were to be regarded on that account to be also the विषय of ज्ञान, इन्द्रिय would be विषय of ज्ञान also ; for, they were indisputably causes of ज्ञान. But they are not held to be विषय of ज्ञान. Therefore the hypothesis of the identity of the कारण and the विषय of ज्ञान breaks down. It may be contended that the अर्थ can be easily shown to be a कारण of ज्ञान owing to its holding अन्वय and व्यतिरेक with ज्ञान, just as अग्नि is shown to be a कारण of धूम by अन्वय (यच्च यच्च धूमस्तत्र तत्राग्निः) and व्यतिरेक (यत्र यत्राग्न्यभावस्तत्र तत्र धूमाभावः). But the contention is wrong. ज्ञान does not depend upon अर्थ as धूम depends upon अग्नि, ज्ञान being found even without its corresponding अर्थ *e. g.* जलज्ञान without real जल. Mark that the ज्ञान is जलज्ञान, not सृष्टादृष्टिका-ज्ञान ; for, it is जलज्ञान which accounts for the प्रवृत्ति of the man in the direction of the supposed water. You will perhaps say that in that case ज्ञान exists without the अर्थ, because the ज्ञान is a अम. An answer to it is, अम or no अम, it is ज्ञान; and the ज्ञान has come into being without the अर्थ. This is all we want to prove, and it makes no difference whether the ज्ञान is अम or प्रमा. The case of अर्थ, being entitled to be regarded as a cause of ज्ञान, must depend not only upon the test of अन्वय but also of व्यतिरेक. And that test अर्थ does not satisfy in relation

to ज्ञान : we cannot say यत्र अर्थोभावस्तत्र ज्ञानाभावः; for, in the case of योगतुष्टिका there is ज्ञानभाव, and yet there is अज्ञान. Moreover, Yogins are able to know अर्थ before they are produced and also after they have passed away, that is to say, here ज्ञान takes place without the actual existence of the अर्थ. If, in this case, the अर्थ are somehow supposed to produce ज्ञान, that activity would be evidence of their existence, that is, they would be present, and not past or future.

यं शिक्षणमया etc.—न निधानमता मग्नाः पुत्रो नास्त्यनागते । निर्वृत्ता नैव सिद्ध्यन्ति आराधे सर्वपोषमाः ॥

It may be said by way of further argument that a प्रकाशक (e. g. ज्ञान) acquires existence from its प्रकाश्य (e. g. अर्थ) and then becomes the प्रकाशक of that प्रकाश्य. (The effect reveals the cause.) The argument, however, is fallacious. Witness the case of प्रदीप, which is प्रकाशक of दृष्ट and yet the दृष्ट is not produced by it. That is to say, the relation of प्रकाश्य and प्रकाशक (e. g. अर्थ and ज्ञान) does not necessarily imply the relation of कार्य and कारण. Then, again, if ज्ञान is required to be produced by an अर्थ in order that the अर्थ could be its object, सृष्टि which is not produced by an अर्थ could have no corresponding object and it would therefore be अभ्रमाण. But सृष्टि is प्रमाण. It is the very breath of अद्वयान (a प्रमाण) which is founded upon the act of recalling to mind the relation (व्याप्ति) of साध्य and साधन. Next, if according to your theory the जनक (cause, कारण) alone is to be the ग्राह्य (object, विषय) how would you explain the case of स्वसंवेदन (self-revelation of ज्ञान) which is ग्राहक of a thing (ग्राह्य) which is its very स्वरूप and not its जनक? For, in the single स्वसंवेदन itself there is no room for a causal activity which always implies the dualism of कार्य and कारण ('स्वात्मनि क्रियाविरोधः'). Thus अर्थ and ज्ञान which spring from their respective sets of causes are related as प्रकाश्य and प्रकाशक, not as कार्य and कारण.

The Buddhist. If ज्ञान is not produced by a particular अर्थ ('तदुत्पत्ति'), or does not bear the form or stamp of that अर्थ ('तदाकारता') it would be equally related to all the अर्थ in the

universe, and so anything and everything would be the object of that ज्ञान—which is absurd.

Reply : ज्ञान is not produced by the अर्थ, and yet it reveals that particular अर्थ, because it possesses the *capacity* to destroy or keep down the 'obscuring veil of ignorance' in the particular case. Even if you hold the view that ज्ञान is produced by अर्थ, you will have to admit the doctrine of *capacity*, for you will have to explain why a particular अर्थ produces a particular ज्ञान, which you can do only on the hypothesis of a special capacity. Then, again, the particular character of ज्ञान you cannot explain by the hypothesis of अर्थ imparting an आकार (form) to the ज्ञान. For, that would make ज्ञान साकार, and अर्थ निराकार, the latter being no longer required to possess आकार, the आकार of the former being sufficient to account for the व्यवहार of distinctions. What सादृश्य or likeness could there be between अर्थ and ज्ञान, one of which is मूर्त and the other अमूर्त ? Therefore the particular अर्थोपकारता of ज्ञान must be supposed to be the परिणाम (कार्य) of the apprehension of a particular अर्थ. Next, as regards your contention that ज्ञान apprehends (ग्राहक) objects because it springs from objects (तदुत्पत्ति) and possesses the form of the objects, we would inquire whether these two causes operate together (समस्ते) or separately (व्यस्ते) ? In the latter case, the first moment of कृपालु would apprehend the last moment of चट, in-as-much as the one has produced the other (तदुत्पत्ति); जलचन्द्र (reflection of the moon in the water) would apprehend नभश्चन्द्र (the moon in the sky) in-as-much as one bears the form of the other (तदाकारता). In the former case (समस्ते), the second क्षण of चट would apprehend the first क्षण of चट, since it fulfils both the conditions, that of 'तदुत्पत्ति' and that of 'तदाकारता'. If, in accounting for the apprehension (ग्राहकता) of objects which belongs to ज्ञान, you add to 'तदुत्पत्ति' and 'तदाकारता' a further condition 'ज्ञानरूपत्वे सति' which none of the above examples satisfies, even then, one ज्ञान would be the ग्राहक of the next similar ज्ञान, since it satisfies all the three conditions above laid down. Hence, the

only satisfactory explanation of why ज्ञान apprehends objects is that it possesses fitness to do so while nothing else does.

II. The Second Half of the Stanza:

It criticises a doctrine of a certain other school of the Banddhas, according to which ज्ञान is the sole reality, the external world being a pure fiction.

The Argument of the Buddhists. प्राज्ञप्रादुर्भादि etc.—Cf. Śaṅg. Guṇa. Com. p. 40. [See Appendix] Simple ज्ञान, unspoiled by any such fictitious divisions as वायु and वाहक, and hence free from the complexities of the external world, is the only Reality. For, *the external world is impossible*. This may be proved by a series of dilemmas: Is the external world—the वाह्यार्थ— a heap of atoms or a single body? Not the former, for there is nothing to prove these atoms—neither प्रत्यक्ष nor अनुमान. The प्रत्यक्ष of Yogins makes too great a demand on our faith; while our प्रत्यक्ष is out of the question, we ordinary mortals having never seen atoms even in a dream. Nor is there a possibility of an अनुमान; for, अनुमान requires the observation of invariable concomitance of the हेतु and the साध्य which in the present case is impossible for want of प्रत्यक्ष of the atoms (the alleged साध्य). Another dilemma: Are the atoms नित्य or अनित्य? If नित्य, are they doing their work gradually or all at once? Not *gradually*, for that would mean that they are slowly undergoing change in their nature, that is to say, are अनित्य, which is contrary to our hypothesis. Nor, *all at once*, for in that case, the whole universe would have been accomplished by a coup de force—in the twinkle of an eye—and there could have been no such gradual change as we actually observe; the atoms moreover would have ceased to exist, the effect, viz., universe having taken their place. If अनित्य, are they only momentary or are they lasting only for a limited space of time? In the former case, again, are they caused or uncaused? If they are *uncaused*, they would exist either always or never at all, temporary existence requiring dependence upon a cause. If they are *caused*, are they caused by *gross matter*

or by *atoms*? Not the former, because according to you there is no gross matter, the external world being only atoms. If the latter, will you explain whether the atoms are to produce their effects while, existing or not-existing, or both existing and not-existing? If *existing*, whether they are to produce those effects in the first moment of their existence, or in a subsequent moment? Not in the first moment, for it will be taken up in its own act of coming into existence. As has been remarked, Being, Acting and Causality would be all one in this case! If mere Being could be a cause of the production, the atoms of रूप would beget atoms of रस and would become the उपादानकारण of रसायुः; for, so far as Being is concerned, there is no difference between the atoms of रूप and the atoms of रस, and there will be nothing to regulate the production of रसायुः from रूपायुः only, and not from रसायुः. If *not-existing* they are to produce their effects, they would be perpetually producing their effects in moments other than those of their existence. The third alternative of combined *existence and non-existence* is no good; for, it can fare no better than the two alternatives of which it is made up, and which have been already disposed of. We, therefore, conclude that the atoms are not क्षणिक.

Next, let us see whether they could be कालान्तरावस्थायिन् *i. e.* existing longer than one moment, but still for a limited space of time. This alternative is liable to the same criticism as the one to which the other alternative—that of क्षणिकता—was subjected.

Besides, we ask whether the atoms in this case, are अर्थक्रियाकारिन्—*i. e.* doing something and producing some effect—or not? If *not*, they are *nothing*, no better than the fictitious 'sky-flower'. If they *are*, there are three possible positions to take up: first, that the effect which the atoms are producing is (a) existing or (b) not-existing or (c) both existing and not existing. (a) If it is not-existing, the atoms may as well have produced 'the horn of a hare', that is,

nothing. (b) If it is existing, the atoms have been producing something that is already there which means अनवस्था. (c) If it is both existing and not-existing, it is a foolish position to take up, a position which shares the difficulties of both.

Therefore, there is no such reality as *Atoms*.

Nor does the external world consist of *Bodies*. When you could not prove a परमाणु how can you hope to prove a body (अवयविन्) which consists of many परमाणुs? Without परमाणुs a body, which is but a heap of परमाणुs, is a mere name. Again, are the परमाणुs of a body conflicting with one another or are they at peace? In the former case, they would neutralize one another, and consequently there could be no body. In the latter case, we should not find such conflicting elements, as we so often do, of stable and unstable, red and not-red, matter composing a body. Next, does the body subsist in the atoms *wholly or partially*? In the former case, the whole body would be absorbed by a single atom and there would be no possibility of a body; also, the body being contained in each atom, there would be as many bodies as there are atoms! In the latter case, the body would lose its entirety or single wholeness. Besides, if the body is supposed to abide in the atoms by one set of parts, there will arise the question, how are these parts related to the atoms? If they are separate from the atoms, the old difficulties of the body residing in the atoms will revive. If they are one with the atoms, they have no existence, and the difficulties which they were called upon to solve remain intact. It is thus a mere superstition—a superstition caused and nourished by the वासनas of innumerable lives—that we should believe in the existence of an external Reality. On the Theory of Atoms, cf. Śaṅkara's criticism of the Vaiśeṣika doctrine in his Com. on Br. Sūtras II, ii.

अलङ्कारकाशेन etc.—Quotation from प्रज्ञाकरगुप्त's प्रमाणवार्तिका-उद्धार, a work of Buddhist Metaphysics and Logic.

Criticism : ज्ञान is a क्रिया—an action,—and it, therefore, presupposes a कर्म—the object to which it is directed. Thus, the existence of an external world is a necessity involved in the very act of ज्ञान. It may be asked: Isn't a false appearance—an unreality—an object of ज्ञान, as in the case of 'the hair in the sky' (an optical delusion)? Answer: No; even in that case, one who has never seen a real hair cannot experience the delusion. Similarly, a dream implies the experience of a real world. Cf. S'ri-Bhāṣya (Khyātis), S'āṅkara Bhāṣya and Advaita-siddhi. तथा च महामाध्यकारः १. ८. जिनभद्राणि क्षमाभ्रमण, author of a भाष्य called 'विशेषावश्यक' on a portion of the आवश्यकसूत्र (AMP—foot-note). The gāthā अद्वयतद्वयचिन्तितश्रुतप्रकृतिविकारदैविकान्मयाः वा । स्वप्नस्य विमिश्रानि पुण्यं पापं च नाभायः ॥—(1703). आशामोक्ष— Cf. the criticism of Hegelian Idealism: if thoughts were things, the thought of a hundred pounds in my pocket would be the same as the possession of those pounds !

न चान्यथैदृशानि etc.—The Syādvādin admits the existence of both—the परमाणु and the अवयविक. As regards the proofs of परमाणु, we have both प्रत्यक्ष and अनुमानः our प्रत्यक्ष, in the sense that we see the परमाणु in seeing the वर; also the प्रत्यक्ष of Yogins. That we do not see the atoms (अनुपलब्धि) is due to their being too small. There is also अनुमान proving the existence of atoms. Thus,—Atoms exist, because without them we cannot explain the gross body. Of course, there is no such invariable rule that a gross body should be made of atoms. For, a gross body is sometimes made of gross parts, e. g., a पट of तन्तु. आत्मन् and आकाश are not made of any parts—पुद्गल matter at all. Where, however, a gross body springs from atoms, the atoms somehow get combined by such forces as time etc. and thereby cause the gross body.

यदपि किंचायमनेकावयवाधार etc.—As regards the criticism that the atoms of the body would be conflicting with one another and so on, we admit the fact, but we explain it on the principle of Anekāntavāda, according to which, a body is one and yet manifold.

यद्योपपत्त्यसं etc.—Next, as regards the criticism that the body cannot exist in the atoms either wholly or partially and so on, we reject both the horns of the dilemma, and hold that the अवयविन् exists in the अवयव inseparably.

किंच यदि बाह्योऽर्थो etc.—We would call upon you to explain how we happen to have a definite experience of नील etc. in the absence of a real external world of नील etc. You will perhaps explain that the external world which we experience is in the form of ज्ञान (विज्ञानाकारोऽयम्). But this is contrary to experience, in which the objective reality is perceived as outside the ज्ञान. If the objective reality were *in us*, our experience would have been 'I am नील' not 'This is नील'. You will say : there are many forms of ज्ञान—one of them is the perception of अहम्, while another is the perception of इदम् e. g.—'This is नील,' in other words, both the external and the internal world are really *internal*—ज्ञानाकार. But this is wrong. अहम् and नील are not on the same footing : अहम् is not rigidly fixed like नील : what is अहम् to me is त्वम् to you; not so the नील—which is the *same for all*. No doubt, what is नील to one may be पीत to another owing to optical derangement. But this is obviously a case of भ्रान्ति, not प्रमा, and therefore outside our reckoning.

स्वयं स्वस्य संवेदने etc.—The Vijnānavādin (the Idealist) explains : The ज्ञान of अहम् and the ज्ञान of नील are on the same level. The distinction drawn between अहम् and नील to the effect that the former is personal and shifting, while the latter is universal and fixed is untenable; for, when a man thinks of himself, the self is *always* presented as अहम्, and consequently there is no want of fixity in this case. To that the following answer can be made: You say when a man thinks of *himself*; but this implies that there is something other than himself (otherwise, where is the point in restricting the object of thinking to 'himself' ? A self is a correlative word, which carries with it the admission of a not-self. This is fatal to the Vijnānavāda. You will perhaps explain the not-self as nothing but the self,

the perception of the distinction being pure hallucination. But we refuse to accept that explanation as sound. Here is प्रत्यक्ष bearing testimony to the distinction between self and not-self, between within and without, between subject and object,—and there is no room to think that it is a भ्रान्ति.

चान्तं प्रत्यक्षं etc.—The Vijñānavādin now endeavours to show that it is a भ्रान्ति, and he relies upon the following अद्वयमान to prove that ज्ञान and अर्थ are not separate : यद्येन सह etc. If A is invariably found with B, A is not separate from B,—as, for example, an illusory moon is not separate from the real moon. Now, अर्थ is invariably bound up with ज्ञान, and we, therefore, conclude that it is not separate from ज्ञान. The अद्वयमान may be shown to be valid as follows : In a good अद्वयमान, where there is no व्यापक, there should be no व्याप्य-सहोपलम्भ-अनियम which is the व्यापक of जेद (e. g. नील, पीत which are मिश्र, and are therefore not always सहोपलब्ध, that is, found together) is not found in the present case ; therefore its व्याप्य viz., जेद (जेद of ज्ञान and अर्थ) is not possible.

Criticism The अद्वयमान is faulty. The rule on which it rests, viz. wherever there is सहोपलम्भ there is अजेद, is not invariable. This may be shown as follows : ज्ञान performs the double function of revealing itself and its objects (See Stanza and compare Rāmanuja's view propounded in his S'ri-Bhāṣya against the S'āṅkara idealism). In its latter function, it reveals नील, in its former function, नीलज्ञान. Now, these two viz. नील and नीलज्ञान being disclosed together, there is सहोपलम्भ. But where is अजेद ? नील and नीलज्ञान are not the same. Thus, there is no such invariable law that wherever there is सहोपलम्भ there is अजेद. The अद्वयमान is thus shown to be based upon a doubtful rule and is therefore vitiated by—सन्दिग्ध-भनैकान्तिक-हेत्वाभास. Secondly, it may be shown to be vitiated by अतिद्व-हेत्वाभास also—when the so-called हेतु is not really found in the पक्ष. Thus, सहोपलम्भ is not found in ज्ञान and अर्थ between which अजेद is attempted to be established by means of the अद्वयमान. The अर्थ is experienced *externally* in the form ' This is नील ' ; the ज्ञान which is experienced *internally* is not experienced at the

same time as the अर्थ. Moreover, the अनुमान will be free from बाधित होना only if the प्रत्यक्ष of भेद can be shown to be misleading; and the प्रत्यक्ष can be accepted as misleading only if the अनुमान can be shown to be valid. Thus, there is अव्योत्याज्य of the two प्रमाण.

Then, again, if there is no external reality (अर्थ) to control our ज्ञान, we cannot assign definite localities to things. For, in the absence of the external reality there will be nothing compelling us to assign one thing to this place and another thing to that place, and so on. The Vijnānavādin will try to explain this restriction by the hypothesis of वासनानियम, that is to say, by the supposition that we assign A to a fixed place in the external world not because A possesses that place as an independent reality, but because our वासना has determined that it should be assigned to that place and no other. In other words, the explanation of the restriction is to be sought not in the external world, but in the internal mind.

Criticism : The explanation will not do (See Śāṅ. Com., p. 40). The वासनas cannot determine the places. There is the external world in which things have their definite places; our अनुसन्ध obeys external facts, and our वासनas are determined by the अनुसन्ध. Thus, the final determining agent in our प्रमा is the external world. The Vijnānavādin will perhaps attempt a clever escape from this difficulty in the following way : The specific characters of various experiences require to be explained. There is no external reality which we can draw upon for the explanation, for none exists. Therefore, the only possible hypothesis which will provide the explanation is the hypothesis of वासनवैचित्र्य.

Criticism : Is the वासनवैचित्र्य the same as ज्ञान ('बोधाकार') or different? If it is the same as ज्ञान, how can there be वैचित्र्य? For, in ज्ञान there is no वैचित्र्य. If it is different from ज्ञान, the principle of अद्वैत is sacrificed and there is no reason why you should admit वासनवैचित्र्य and cherish such inveterate prejudice against अर्थवैचित्र्य—to which our common sense bears witness.

तथा च प्रयोगः etc.—Mallisena next proceeds to lay down a syllogism to show that ज्ञान and अर्थ are two *distinct* realities. The syllogism is based upon the हेतु *that* अर्थ and ज्ञान do not possess the same character but are on the contrary opposed to each other. The points of opposition are the following: 1. ज्ञान is internal, अर्थ is external; 2. ज्ञान is posterior, अर्थ is prior; 3. ज्ञान springs from आत्मन्, अर्थ from its own causes in the external world, 4. ज्ञान is luminous (प्रकाश), अर्थ is dark (जड).

अत एवाह स्तुतिकारः etc.—M. in winding up his long commentary on this Stanza shows how to construe the third line in the light of the above remarks.

संविद्वैतपक्षे—one compound word = ज्ञानवैतपक्षे.

वार्थसंविद—अर्थज्ञान cannot be satisfactorily explained.

विद्वन्मूर्तिर्ण—Another reading विद्व(ली)नमूर्तिर्ण.

सुमतो मायापुत्र.—‘माया’—the name of the mother of Gautama Buddha. On the significance of the name is founded the view that the whole story of the life of Buddha is an allegory. This view was accepted by certain old orientalists, but is not held now by any responsible thinker.

तत्त्वप्रमाण etc.—Reference to the three ways in which the Stanza has been interpreted by M. The doctrines criticised are:

1. तत्त्वप्रमाणतत्त्वफलमेद—The identity of प्रमाण and फल.
2. क्षणक्षय—Momentariness of all things.
3. ज्ञानार्थ etc.—Monism of ज्ञान arising from अर्थ and ज्ञान. being inseparable and therefore one.

Reference Books.

1. Vijnānavāda in works of Yogācāra and Mādhyamika Buddhism.
2. Keith's "Buddhist Philosophy" Ch. XIV.
3. Examination of Vijnānavāda in Śaṅkara's Commentaries on the Br. Sūtras II. ii.
4. Criticism in Nyāya books and in Śaṅkara's Com.
5. Idealism and Criticism of Idealism in Western Philosophy.

Appendices.

1. तदेव च प्रत्यक्षं ज्ञानं प्रमाणफलमर्थप्रतीतिरूपत्वाद् । अर्थसारूप्यमस्य प्रमाणं तद्वशादर्थप्रतीतिसिद्धेरिति ।—N. Bindu, I.

2. यदेवानन्तरमुक्तं प्रत्यक्षं तदेव प्रमाणस्य फलम् । कथं प्रमाणफलमित्याह । अर्थस्य प्रतीतिरवगमः । सैव रूपं यस्य प्रत्यक्षज्ञानस्य तदर्थप्रतीतिरूपम् । तस्य भावः । तस्मादेतदुक्तं भवति । प्रापकं ज्ञानं प्रमाणम् । प्रापणशक्तिश्च न केवला-
दर्थोविनाभावित्वादभवति । बीजाद्यविनाभाविनोप्यङ्कुरादेरप्रापकत्वाद् । तस्मादर्थो-
दुत्पत्तावप्यस्य ज्ञानस्यास्ति कश्चिद्वक्ष्यकर्तव्यः प्रापकभ्यापारः । येन कृतेनार्थः
प्रापितो भवति । स एव च प्रमाणफलम् । यद्वद्वानाध्यापकं भवति ज्ञानम् ।
उक्तं च पुरस्ताद्व्याप्तिविषयप्रदर्शनमेव प्रापकस्य प्रापकभ्यापारो नाम । तदेव च
प्रत्यक्षमर्थप्रतीतिरूपमर्थदर्शनरूपम् । अतस्तदेव प्रमाणफलम् ।

यदि तर्हि ज्ञानं प्रमितिरूपत्वाद्यप्रमाणफलं किं तर्हि प्रमाणमित्याह । अर्थेन
सह यत्सारूप्यं सादृश्यमस्य ज्ञानस्य तत्प्रमाणमिह । यस्माद्विषयाज्ज्ञानमुदेति
तद्विषयसदृशं तद्वद्वति । यथा नीलादुत्पद्यमानं नीलसदृशम् । तच्च सादृश्यमाकार
इत्याभास इत्यपि व्यपदिश्यते ।

मनु च ज्ञानादन्यतिरिक्तं सादृश्यम् । तथा च सति तदेव ज्ञानं प्रमाण तदेव
प्रमाणफलम् । न चैकं वस्तु साध्यं साधनं व्योपपद्यते । तत्कथं साकूप्यं प्रमाण-
मित्याह । तद्वशादिति । तदिति साकूप्यं तस्य वशात्साकूप्यसामर्थ्याद् । अर्थस्य
प्रतीतिरवगमोचस्वत्वा' सिद्धिः । तत्सिद्धेः कारणात् । अर्थस्य प्रतीतिरूपं प्रत्यक्षं
विज्ञानं यतस्तस्माच्चीलस्य प्रतीतिरवसीयते । येभ्यो हि चक्षुरादिभ्यो विज्ञान-
मुत्पद्यते न तद्वशाच्चज्ञानं नीलस्य संवेदनं शक्यतेऽवस्थापयितुम् । नीलसदृशं
स्वतन्त्रमयमानं नीलस्य संवेदनमवस्थाप्यते । न चात्र जन्मजनकभावानिवन्धनः
साध्यसाधनभावः येनैकस्मिन्वस्तुनि विरोधः स्यात् । अपि तु व्यवस्थाप्य-
व्यवस्थापकभावेन । तत एकस्य वस्तुनः किञ्चिद्वर्णं प्रमाणं किञ्चित्प्रमाणफलं न
विरूप्यते । व्यवस्थापनहेतुर्हि साकूप्यम् । तस्य ज्ञानस्य व्यवस्थाप्यं च नीलसंवेदन-
रूपम् । व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकभावोऽपि कथमेकस्य ज्ञानस्य चेदुच्यते । सदृश-
मनुभूयमानं तद्विज्ञानम् । यतो नीलस्य प्रादिकमवस्थाप्यते निश्चयप्रत्ययेन ।
तस्मात्साकूप्यमनुभूतं व्यवस्थापनहेतुः । निश्चयप्रत्ययेन च तज्ज्ञानं नीलसंवेदन-
मवस्थाप्यमानं व्यवस्थाप्यम् । तस्मात्साकूप्यव्यावृत्त्या च नीलबोधरूपत्वं
व्यवस्थाप्यम् । व्यवस्थापकस्य विकल्पप्रत्ययः प्रत्यक्षबलोत्पन्नो द्रष्टव्यः ।

ननु निर्विकल्पकत्वात्प्रत्यक्षमेव नीलबोधरूपत्वेनात्मानमवस्थापयितुं
शक्नोति । निश्चयप्रत्ययेनाव्यवस्थापितं सदापि नीलबोधरूपं विज्ञानमसत्करणमेव ।
तस्माद्विश्रयेन नीलबोधरूपं व्यवस्थापितं विज्ञानं नीलबोधात्मना सद्भवति ।

—N. B. T. p. 18.

३. ननु यदि क्षणक्षयिण परमाणव एव तात्त्विकास्तर्हि किंनिमित्तोऽयं घटपट-
शकटलकुटादिस्थूलायप्रतिभास इति चेत् । निरालम्बन एवावमनादिवितथवासना-
प्रवर्तितस्थूलार्थावभासो निर्विषयत्वादाकाशकेषवत्स्वप्रज्ञानवद्देति । यदुक्तम्

बाधो न विद्यते क्षणो यथा बाधैर्विकल्प्यते ।

वासनालुठितं चित्तमर्थाभासे प्रवर्तते ॥ १ ॥

नान्योऽनुभाव्यो बुद्ध्यास्ति तस्या नानुभवोऽपरः ।

ग्राह्यग्राहकवैधुर्यात्स्वयं सैव प्रकाशते ॥ २ ॥ इति—Sad. p. 40.

४. अथ विनश्वरस्वभावः समुत्पद्यते । तथा च सति विघ्नाभावादायातमस्मद्
कमशेषपदार्थजातस्व क्षणिकत्वम् । तथा चोक्तम् ।

जातिरेव हि भावानां विनाशो हेतुरिष्यते ।

यो जातश्च न च दृक्स्तो नश्येत्पश्चात्स केन वा ।

नन्वनित्यत्वे सत्यपि यस्य घटादिकस्य यदैव सुहृदादिसामग्रीसाकल्यं तदैव
तद्दिनश्वरमाकल्पते न पुन प्रतिक्षणं, ततो विनाशकारणापेक्षाणामनित्यानामपि
पदार्थानां न क्षणिकत्वमिति । तदेतद्वपासितगुरोर्वचः, यतो सुहृदादिसन्निधाने
सति चोऽस्य घटादिकस्यान्त्यावस्थायां विनाशस्वभावः स स्वभावस्तत्त्वैवोत्पत्ति-
समये विद्यते न वा । विद्यते चेत्, आपतितं तर्हि तदुत्पत्तिसमन्तरमेव विनश्वरत्वम् ।
अथ न विद्यते स स्वभाव उत्पत्तिसमये, तर्हि कथं पश्चात्स भवेत् । अथेदं एव
तस्य स्वभावो यदुत कियन्तमपि कालं स्थित्वा तेन विनश्यमिति चेत्, तर्हि
सुहृदादिसन्निधानेऽप्येव एव तस्य स्वभावः स्यात् । ततो भूयोऽपि तेन तावत्कालं
स्थेयम् एवं च सुहृदादिघातघातपातेऽपि न विनाशो भवेत् । उक्तं कल्पान्तस्यायित्वं
घटादेः । तथा च जगद्व्यवहारव्यवस्था विलोपपातकपाङ्गुलता । इत्यभ्युपेय-
मनिच्छुनापि क्षणक्षयित्वं पदार्थानाम् । प्रयोगस्त्वेवम् । यद्दिनश्वरस्वभावं तदुत्पत्ति-
समयेऽपि तत्स्वरूपं, यथान्त्यक्षणवर्तिषट्स्य स्वरूपम् । विनश्वरस्वभावं च
रूपस्यादिकमुद्यत आरभ्येति स्वभावहेतु । तदेवं विनाशहेतोर्किंचित्करत्वात् ।
स्वहेतुत एव पदार्थानामनित्यानामेवोत्पत्तेः क्षणिकत्वमवशिष्यतमिति । ननु यदि
क्षणक्षयिणो भावाः कथं तर्हि स एवायमिति ज्ञानम् । उच्यते । निरन्तररक्षण-
परापरक्षणनिरीक्षणचैतन्योदयादवित्याह्वनन्धाच पूर्वक्षणप्रलयकाल एव दीपकलि-
कायां दीपकलिकान्तरमिव तत्सदृशमपरं क्षणान्तरमुदयते । तेन समानाकारमान-
परंपरापरिचयचिरतरपरिणामाभिरन्तरोदयाच्च पूर्वक्षणानामव्यन्तोच्छेदेऽपि स
एवायमित्यध्यवसायः प्रसभं प्रादुर्भवति । दृश्यते च यथा ह्यनपुनरुपपन्न-
मल्लकेक्षकलापादियु स एवायमिति प्रतीतिः तथेहापि किं न संभाव्यते स्वजनेन ।
तस्मात्सिद्धमिदं यस्तत्तत्क्षणिकमिति ॥

—Sad. pp. 29-30.

Stanza XVII.

In this Stanza, the author criticises the S'ūnyavāda—Nihilism or the doctrine of the Absolute Void—maintained by a certain school of Buddhists.

प्रमाणादिचतुष्टयं etc.—The S'ūnyavādin denies the existence of (1) प्रमातृ, (2) प्रमेय, (3) प्रमाण and (4) प्रमिति.

अन्यः अन्यवादी etc.—The S'ūnyavādin has not even the bare chance of endeavouring to establish his position, which other heretical schoolmen have, inasmuch as he rejects the validity of प्रमाण altogether.

अथ चेत् etc.—Explanation of the third line. कुप्सेत् कृतान्तः—If he accepts प्रमाण to prove his own case, it will raise his Siddhānta against him, that is to say, it will conflict with his fundamental principle viz. अन्यवाद. If he relies upon आगम—the word of the master—even then he so far surrenders his S'ūnyavāda. Pun upon the word कृतान्त which means both (1) Siddhānta and (2) Yama, the God of Death.

किंच प्रमाणं प्रमेयं etc.—If प्रमाण be rejected, प्रमेय will go with it, thus enabling the only logical position, that of absolute silence. Even an assertion of S'ūnyavāda makes it प्रमेय, and so far contradicts the S'ūnyavāda itself.

अत्र च स्पृशित्वातुं etc.—कृतान्त means also Yama, the God of Death. Yamaraja will be angry with him, i. e., he will fall dead, caught in the snare of निग्रहस्थान—self-contradictions etc.

असूया etc.—We have both forms, असूयिन् and असूयु from असूया. The latter is used by Udayanācārya, the author of the न्या. ता. परिशिद्धि also.

इह अन्यवादिनामिवं etc.—The position which the S'ūnyavādin endeavours to maintain is that the *four principles* generally asserted by other schoolmen viz. (1) प्रमातृ, (2) प्रमेय, (3) प्रमाण, and (4) प्रमिति have no more existence than 'the horn of a horse'—in other words, they are a pure fiction. This may be shown as under :—

1. *There is no प्रमाण or आत्मन्.* For, there is no प्रमाण to prove him. (1) *Not प्रत्यक्ष*: Because आत्मन् is universally admitted to be outside the range of इन्द्रिय, and प्रत्यक्ष is the प्रमाण working through इन्द्रिय. Then, again, it is said that आत्मन् is known by *introspection*, through the consciousness of the ego (अहंप्रत्यय). But the argument goes too far. Such consciousness arises with reference to the body also when one says, 'I am fair, I am dark,' and so on. Moreover, if the ego-consciousness referred to आत्मन्, it would not be occasional, but perpetual, since आत्मन् is a reality which is ever present to us. But the ego-consciousness arises as an occasional phenomenon (when I enter upon an act of introspection), and therefore requires to be explained by an occasional cause, as does the percept of a lightning-flash. (2) *Not अनुमान*: Because there is no invariable mark from which one can infer the existence of आत्मन्. (3) *Not आगम (शब्द)*: For आगम are contradictory. Apart from the contradictions contained in the scriptures of each school, those which exist between the scriptures of the several schools must render this प्रमाण altogether precarious and unacceptable.

[For the language of this passage compare Śaṅkara's criticism of human reason.—Ved. Śū. Bh. II. i. 11.]

2. *There is no प्रमेय i. e. the world of objective reality.* The absurdity of an external world has been demonstrated already (See *supra*).

3. *There is no प्रमाण.* For प्रमाण is said to be 'knowledge which reveals itself and others' i. e. the world of objective reality. (Cf. "स्वपरम्यवसायि ज्ञानं प्रमाणम्" P. N. T. *lankāra* I. 2; also Rāmānuja's *Sri-Bhāṣya*—I. i. 1.) But, where is the objective reality to render प्रमाण possible?

किं चैतद्व्यसमकालं etc.—Here is a dilemma for the Realist to meet: Is the प्रमाण synchronous with the अर्थ or is it subsequent? In the former case, all the main existing अर्थ of the universe being synchronous with it will have a right to be treated as its अर्थ—which is absurd. In the latter

case, the प्रमाण i. e. ज्ञान will have to be regarded as either निराकार or साकार. In the former case, for want of आकार, it will leave the nature of each particular object undetermined. In the latter case, the आकार will have to be regarded as either identical with or separate from the ज्ञान to which it belongs. If it is *identical* with the ज्ञान, it is simply ज्ञान and nothing more i. e. it will be the same as the hypothesis of निराकार ज्ञान which has been already dealt with and disposed of. If it is *separate* from ज्ञान, it should be either चिद्रूप or अचिद्रूप. If it is चिद्रूप, it would be वेदक i. e. in the position of ज्ञान, and would have to undergo the ordeal of the dilemma of निराकार and साकार which has been already shown to be unsurmountable. If it is अचिद्रूप, is it its revealer as अज्ञात or ज्ञात? In the former case, i. e. if it does not require to be known in order to be the revealer of the objective world, it would reveal the world to Mr. Maitra as well as to Mr. Uhaira, no matter whether one knows it or not. In the latter case, i. e. if it has to become the object of ज्ञान, it will raise the old problems of साकार and निराकार ज्ञान with all their attendant difficulties—अनवस्था.

4. *There is no प्रमिति.* तत्त्वोपपत्तिरिति seems to be a work similar to the खण्डनखण्डसाय of Ś'ri Harṣa, a Vedāntin of the Anīrvacantyaṭā or Māyā school.

Criticism : नह यदि etc.—The usual criticism passed upon the Ś'ūnyavāda in Metaphysical Nihilism or the doctrine of a universal void. Cf. similar criticisms of modern Agnosticism in the West.

Dilemma : Is the Nihilistic proposition (शून्यवाद) itself *not* (शून्य) or not? In the former case, it can prove nothing, it cannot even make a claim to establish itself. In the latter case, it will destroy itself, and the *Four Principles*—प्रमाण etc.—will stand unchallenged. सा यमवती=प्रमाणादितत्त्वचतुष्टयी व्यवस्था.

प्रामाणिकत्वमय etc.—In accordance with the established practice of logicians or philosophers. Strictly speaking, the above

criticism is sufficient to dispose of the doctrine of Metaphysical Nihilism as unworthy of credence. Yet, out of courtesy to the opponent, and without prejudice to the argument above advanced, we shall enter upon a short criticism of each of the propositions laid down by him in the preceding paragraphs.

1. First, as to the proposition that प्रमात् (आत्मन्) is *not proved* by प्रत्यक्ष. We agree on this point, in the sense that प्रमात् lies beyond the reach of the external इन्द्रिय. But we demur to the proposition that आत्मन् is not perceived by मानस प्रत्यक्ष i. e. introspection, i. e. the internal consciousness of the ego (अहम्). For, such internal consciousness as 'I am happy', 'I am miserable' clearly refers to and proves the existence of आत्मन्.

तथा चाहुः etc.—The consciousness in "I am happy" is not a bare, general consciousness of happiness, but of happiness *belonging to the ego*. It is not a consciousness of the nature of 'इदं सुखम्' like that of 'अयं घटः', but it is a consciousness of the nature of 'अहं सुखी'.

वस्तुनरहं गौर. etc.—The consciousness of one's being fair or dark in 'अहं गौरः', 'अहं इयामः' etc. does not necessarily prove अहम् to be really the body. It is a case of the secondary application of the word अहम् to the body, its primary signification being आत्मन्. Compare the master speaking of the servant as *himself*, in the secondary sense of the word 'self'.

यथाहंमत्स्यस्य etc.—Mallisena explains how we happen to have occasional consciousness of the ego (See above).

आत्मन् is described as 'उपयोगलक्षण' : i. e. possessing the characteristic of going forth in consciousness—'उपयोग'—which may be either साकार (as in शरीर, घट etc.) or निराकार (as in अहम्), and the consciousness of the ego (the अहमप्रत्यय) is one kind of the 'उपयोग' which characterizes आत्मन्. 'उपयोग'—a Jaina technical term.

तस्य च कर्त० etc.—This 'उपयोग'—in the shape of अहमप्रत्यय—is determined by a number of conditions such as इन्द्रिय, विषय

eto. which are regulated by the law of *Karma*, and is therefore occasional or caused; and not perpetual, although अहम् i.e. आत्मन् is perpetual. This may be illustrated by the example of बीज which *always* possesses the शक्ति of producing an अक्षुर and yet puts forth the शक्ति only *occasionally*, when the accessories viz. water, soil etc. co-operate. Thus, because अक्षुरोत्पादन is कादाचित्क (occasional) it does not follow that अक्षुरोत्पादनशक्ति is कादाचित्की; in the same way, because अहंप्रत्यय (an उपयोगविशेष of आत्मन्) is कादाचित्क, it does not follow that अहम् (आत्मन्) is कादाचित्क.

2. Next, as to the proposition that आत्मन् is not proved by अनुमान, since there is no certain mark or चिह्न on which the अनुमान can be based. this is wrong. There are numerous marks or चिह्न to prove the existence of आत्मन्:—

(1) रूपायुपलब्धिः सकर्तृका क्रियात्वाद् शिदिष्टिवावद् (यथास्याः कर्ता स आत्मा). The perception of the objective world requires an agent of the act of perceiving; because, perception is an action, and all actions require an agent. as, for example, an action of cutting requires a cutter. This agent in the act of perceiving, i.e. the percipient, we call आत्मन्. Could the senses (इन्द्रिय) such as चक्षुः etc be the agents in the present case? No. They are *instruments*—like the hatchet in the act of cutting—which are dependent upon one who could wield them. That they are instruments requiring to be wielded by a person. follows from the fact that they are made of matter (पौष्टिक), and are therefore inanimate requiring to be put in motion by a चेतन् without whose stimulus they are incapable of doing anything. If the इन्द्रिय were the real agents in the present case, the following three things would happen :—

1st. I could not *remember* the experiences of a particular sense after the sense happened to be destroyed, as in the case of subsequent blindness. For, the act of remembrance must belong to the same agent to whom the original experience be-

longa; and as the supposed agent of the experience viz. the sense is destroyed or has ceased to function, the act of remembrance has become impossible.

2nd. The various experiences of the different senses—viz. seeing, touching, smelling, tasting and hearing—could not then be referred to a common agent, the senses being different. Cf. Nyāya manuals.

3rd. रूप, रस etc.—the objects of the different senses—could not be apprehended *together*; whereas our experience of रूप followed by re-collection of रस and the attendant taste (flow of saliva) in the mouth would show that there is one person to whom belongs रूपग्रहण and रसस्मरण—a function which could not be preformed by any single इन्द्रिय. आत्मन् in this case acts like a man peeping out of different windows. Therefore, the इन्द्रियाः are करण and आत्मन् is their driver, the कर्तु in the act.

(2) साधनोपादानपरिवर्जनद्वारेण etc.—रथक्रियावत्.

Our movements—by which we seek to acquire something or abandon something which we regard as good or bad for us, and which we direct towards acquiring or abandoning the means to that end—are not haphazard or involuntary movements but they are movements which imply an act of *volition* such as that shown in driving a chariot towards a definite goal and in a definite manner.

(3) Next, शरीरं च प्रबल.....सारथिवत्. The body is ruled over by a voluntary agent, because it is the seat of a definite activity—e. g. a chariot.

(4) (शरीरं प्रबलवद्विहितं) इच्छा...ध्यापयितुवत्. Another argument by which शरीर could be shown to be ruled over by a voluntary agent—the आत्मन्—is the argument founded on the analogy of a pair of bellows—which is filled with a certain amount of air by the smith and worked to a definite end.

(5) इच्छाधीनविशेषोन्मिष.....यन्त्रवत्—

Another argument by analogy is furnished by the example of a machine-toy which opens and shuts its eyes as regulated by a voluntary agent.

(6) “शरीरस्य वृद्धिश्च.....संरोहणश्च”.—

Moreover, the powers of growth and healing or repair clearly indicate the presence of an indwelling soul in the body. For, we observe that a house does not grow of itself or repair itself without the agency of a mason. A tree will perhaps be cited as an example of spontaneous growth and repair. But, as a matter of fact, the tree, too, is a living organism possessing one single organ and an indwelling soul. [For the doctrine of an indwelling soul in trees etc. M. refers the reader to Āchārāṅga Sūtra.]

(7) तथा प्रेयं मनः आत्मा

मनः is capable of being directed towards a definite object, like a stone aimed by a boy at a target. That which thus directs the मनः is आत्मा.

(8) आत्मचेतनं etc..... आत्मा.

आत्मन्, चेतन, ज्ञेयज्ञ, जीव, पुरुष are synonymous terms, which denote something, some reality of which they are names. That something is आत्मा.

(9) अस्त्यात्मा etc..... नन्मोरुहदय.

All simple terms such as दृष्ट etc. denote realities; क्षरविषय, मनोऽन्मोरुह etc. are unrealities, but, then, they are compound terms.

(10) गुणादीनि..... आत्मा.

गुण etc. are qualities, which must abide in some द्रव्य, and the only द्रव्य fit to hold them is आत्मन्.

3. As to आप्तम, those that are self-contradictory are, of course, worthless. But those that are declared by आप्तः i. e. reliable authorities, can easily stand the tests of कष्ट, छेद and ताप (See infra St. 32) and are therefore प्रमाण. (U. तापच्छेदादधिकृतं सुवर्णमिव पण्डितैः । परीक्ष्य निश्चयो भाष्यं मदयो न तु गौरवात्.) It may be

argued that an **आप्त** is one who is free from all infirmities (दोष), and since there is no one of whom we could say this, there is no **आप्त** and, therefore no **आगम प्रमाण**. But the argument is based vitiated upon very narrow empiricism. No doubt, our minds are by **रगादिदोष** *more or less*, but the very fact that the **दोष** admit of being made more or less points to the possibility of their being eradicated altogether. An analogy is furnished in the thickening and thinning clouds which some time cover the sun.

निरवयवतया—Being deprived of all parts or limbs i. e. the forces which feed them.

अयाऽमादित्वाद्वागादीनां etc.—No doubt, the **दोष** have had no beginning, but that is no reason why they should have no end. It is quite possible to destroy them by means of **रत्नचक्र** i. e. **ज्ञान**, **इशान** and **चारित्र्य**.

क्षीणदोषस्य etc.—When the **दोष** are destroyed there arises **केवलज्ञान** which means **सर्वज्ञत्व**. **सर्वज्ञत्व** is the acme of perfection in the matter of **ज्ञान**. Our imperfect **ज्ञान** is capable of growth in the direction of perfection and the highest point to which it can be carried will be the point of perfection. [For a similar argument in proof of the existence of God, see *Pat. Yoga-Sūtras* and *Vyāsa Bhāṣya* I, 24-25].

तथा सूक्ष्मान्वरित etc.—Besides, there are realities which are too fine or too remote for ordinary sight, but they must be present (**प्रत्यक्ष**) to some minds, e. g. a fire in a mountain cave.

Moreover, how true are the astronomical predictions of authoritative writers! This fact may well be taken as one indication of **सर्वज्ञत्व** being possible in the case of great teachers.

एणे आया etc.—Quotation from *Thāṇaṅga* I. i. to prove the existence of **आत्मन्**.

2. **प्रवेवं** etc.—This has been already established. (See p.)

3. **प्रमाणम्** or **ज्ञानम्** etc. A **करण** is necessarily implied in **प्रिया**.

यद्वात्र समकालनित्यत्वं etc.—M. admits both the alternatives. प्रत्यक्ष takes note of objects which exist simultaneously with the ज्ञान. स्मरण deals with objects which belong to the past. शब्द and अनुमान treat of things belonging to all times, past, present and future.

निराकारं चैवम्—They are निराकार and yet the required definiteness in determining particular objects is possible owing to the law of ज्ञानावरण, बीजान्तराय, and क्षयोपशम which make our world what it is.

शेषः—The remaining alternatives are discarded.

4. प्रमितिः etc.—It is the फल of प्रमाण and is revealed by self-revelation. What is directly experienced or revealed as consciousness needs no teaching or proof.

फलं च द्विधा etc.—The फल may be either immediate or mediate. अज्ञाननिवृत्ति is the immediate फल of all प्रमाणs. The mediate i. e. eventual or ultimate फल of the particular प्रमाण viz. केवलज्ञान is औदासीन्य i. e. freedom from worldly interest. That of the other प्रमाणs is हान, उपादान, उपेक्षा, वृष्टि. Of. Tarkabhāṣā.

सतत्त्व—The Jaina philosopher rejects such absurd doctrines as “नास्त्य” —“Reality neither *is*, nor *is not*; nor *is it both*, nor *is it neither*.” He accords welcome to all and says Reality both *is* and *is not* etc.

किं चेद् प्रमाणादीनां etc.—Is the unreality of प्रमाण etc.—if it is held to be the truth of philosophy—proved by प्रमाण or अप्रमाण?—i. e. negation of प्रमाण can prove nothing. प्रमाण must be either itself real or unreal. If it is unreal, it can prove nothing real, not even the शून्यवाद. If it is real, it contradicts the शून्यवाद which is sought to be established.

संवृत्ति lit. observation of the truth; सांवृत्त—arising from the observation of truth; untrue.

तदेव पक्षद्वये etc.—‘इतो व्याघ्रः इतस्तटी’ between the tiger and the precipice.

Stanza XVIII.

Stanza : Greatly audacious is that opponent of yours who desires to hold (the doctrine of) क्षणमङ्ग (momentary perishing of everything), while remaining unmindful of the bad consequences which would thereby stare him in the face viz.:—

(1) कृतप्रणास—what is done passing away into nothingness, leaving no consequence behind.

(2) अकृतकर्मेयोग—experiencing the fruits of acts for which one has not been responsible.

(3) भवभङ्गदोष—impossibility of life hereafter.

(4) प्रमोक्षमङ्ग—impossibility of emancipation from Saṃsāra.

(5) स्मृतिमङ्ग—impossibility of memory.

I. A short explanation of the Stanza :

कृतप्रणासदोष etc.—The दोष or evil consequences arising from क्षणमङ्गवाद. Here four such are mentioned. There is a discrepancy, however, between this and the explanation in the sequel, where भव and प्रमोक्ष are taken as factors of a द्वन्द्व and not a चरीतस्युरुच compound.

साक्षात् etc.—Discarding direct experience in the interest of a mere theory.

गजनिमीलिका—Shutting one's eyes to; not completely, but partially, like the elephant, who is supposed to keep only one eye open while looking this side or that. We say, 'partially,' because we are not unmindful of the partial truth which is embodied in the क्षणमङ्गवाद.

क्षणमङ्ग etc.—Annihilation immediately after truth.

वैनाशिक : etc.—The metaphysical Nihilist, follower of one of the schools of Buddhist metaphysics. (See Kern's "Indian Buddhism" and Keith's "Buddhist Philosophy")

अहो महासाहसिकः etc.—a great adventurer; a reckless combatant.

II. Fuller Exposition :

(1) and (2). बौद्धा बुद्धिभ्रम इत्यादि etc.—आत्मन् according to the Buddhist is a plurality of discrete momentary ideas; not the principle of synthesis and unity lying behind the ideas, like a string running through a number of pearls and making a single necklace of them.

तस्मिन्नेत्यादि etc.—One consequence of that position would be that the idea which was responsible for a good or bad deed would pass away into nothingness, making the law of moral retribution impossible; and, similarly, the idea which undergoes retribution would be so doing without having been the author of the deed of which it is supposed to be the retribution—which is contrary to the essence of the law of retribution.

अथ कर्मसंज्ञा इत्यादि etc.—The word 'कर्म' of 'अकृतकर्मयोग' in the first line should be connected in thought with 'कृत' of 'कृतप्रणय' also.

(3) तथा भवसंज्ञा इत्यादि etc.—Moreover, there would be none to go to the other world in obedience to the law of Karma. भव—becoming, transmigration, not only to another life on the earth, but also to the other world of heaven and hell (परलोकः).

यथा मोक्षाकारणत्वेन इत्यादि etc.—Mokṣākaragupta, a Buddhist writer assigned to "about 1100 A.D." by Dr. Satya'andra Vidyābhūṣaṇa. He wrote a work called Tarkabhāṣā following the system of Dharmakīrti.

यदि चित्तं इत्यादि etc.—An argument advanced by the Buddhist to prove life after death: one चित्त (idea) refers to (प्रतिसंवर्त्तते) another, as does the present चित्त; and there is a चित्त at the moment of death, which must be referred to by another चित्त but this would be possible only on the assumption of a life after death.

Criticism—The argument is faulty, inasmuch as one चित्त cannot refer to another चित्त if, as the Buddhist holds, it perishes absolutely leaving no trace behind. In the argument and the criticism, we have assumed that the word 'प्रतिसंवर्त्तते'

means 'begets'. If प्रतिसंघत्ते' means 'calls to mind', according to the usual acceptation of the word, the act of 'प्रतिसंचान' in that sense also will require an abiding principle to connect one चिन्त with another.

न च प्रतिसंघत्ते etc.—It might be urged that 'प्रतिसंघत्ते' means जनयति 'begets'. It may be added that in truth 'प्रतिसंघत्ते' does not mean 'जनयति' i. e. 'begets.' For, in that case the argument would be an अनुमान from a कार्यहेतु, whereas it is given by the author as an argument from a स्वभावहेतु. (For the distinction between कार्यहेतु and स्वभावहेतु see Njāyabindu II, also N. B. T. on the same). स्वभावहेतु presupposes तादात्म्य as in अयं वृक्षः शिक्षापात्वात् where वृक्ष and शिक्षा are not two distinct entities, but *one*. But there cannot be तादात्म्य between two चित्त which belong to different moments of time. If the two चित्त belong to the same moment of time, how can they be divided as प्रतिसंघेय and प्रतिसंघायक i. e. that which is the object of and that which is the agent of प्रतिसंचान ?

अस्तु वा प्रतिसंचानस्य etc.—Granting, however, that the word 'प्रतिसंचान' means begetting (जनन), the difficulty is not at all removed. For, how can there be a relation of the 'begetter' and the 'begotten' if the two चित्तक्षण are simultaneous? If the two follow one another, still when the second is born the first is no more, which cannot therefore be the उपादान of the second.

4. तथा प्रमोक्षमङ्गदोषः etc.—For want of personal identity, there would be impossibility of that complete and final liberation from the bondage of कर्म which is the goal of all philosophies.

संचानस्तु etc.—An attempt is made by the Buddhist to tide over the difficulty by setting up a संचान or stream of consciousness to do duty for an abiding ego. But the attempt must fail. For, the संचान is either real, existing over and above the ideas, or is nothing in addition to the ideas. In the former case, it is but an *alias* of आत्मन्; in the latter, the position does not improve.

अपि च बोद्धा etc.—Further, some of the Buddhists hold that मोक्ष means the production of pure ज्ञान relieved of all the disturbance caused by the forms of विषय when वासनाs are eradicated. But this must be impossible, for there can be no कार्यकारणभाव under the conditions of क्षणमङ्ग.

भावनाप्रचयो etc.—मोक्ष, says the Buddhist, can be brought about by the intensity of भावना (meditation or pondering) about the momentariness of things. But this, too, is impossible. For, according to the Buddhist, there is no abiding principle which can be the seat of the भावना. Moreover, an impure ज्ञान, according to the law of the homogeneity of cause and effect, can only produce another impure ज्ञान and not a pure ज्ञान—each lasting for a single moment of time only. And the series of impure ज्ञानs thus arising must go on endlessly unless it is to be ended abruptly which is impossible.

किंच समलविचक्षण etc.—Moreover, the impure विचक्षणs having perished of themselves and a pure विचक्षण having succeeded them, there is no continuity i. e. no संचित्त.

वन्धमोक्षौ च etc.—Besides, वन्ध and मोक्ष must belong to the same person in respect of the same विषय, that is to say, the same person who is subject to वन्ध is to prepare for मोक्ष, and the same fetters which bind one in वन्ध have to be destroyed in मोक्ष. Thus, in a two-fold way, identity is required for मोक्ष.

(5) तथा स्मृतिमङ्गदोष. etc.—Syllogism: तथाहि पूर्ववद्वयाद्वृत्तेर्ष्ये etc.—On the hypothesis of क्षणमङ्ग, recollection would become impossible. For, the ज्ञान that is experience has passed away, and there is nothing to connect it with the ज्ञान that is memory. If the author of experience and that of memory were not required to be identical. A would experience a thing and B would remember it; in other words, any man would remember anything irrespective of the need of previous experience. And, if the two have a common back-ground constituting identity, it means continuity from the point of experience to that of memory—and that is abandonment of the क्षणमङ्ग theory.

Moreover, if on the क्षणमनु hypothesis, स्मृति (memory) becomes impossible, प्रत्यभिज्ञा (recognition of something that was experienced before) becomes impossible, too. For, प्रत्यभिज्ञा involves स्मृति in addition to अनुभव.

पदार्थप्रेक्षण etc.—The genesis and the nature of प्रत्यभिज्ञा.

अथ स्वादयं दोषः etc.—An attempt is made by the Buddhist to explain memory by admitting a causal connection—in place of a continuing back-ground—between experience and memory. If A experiences an object, it is not B that remembers it, because there is a causal connection between A's experience and A's memory and not between A's experience and B's memory. The Buddhist makes the admission that there is a causal connection between संतानिन् (ज्ञानक्षण) of the same संतान (continuance of consciousness) viz. अनुभवक्षण and स्मृतिक्षण.

तदप्यनवदार्तं etc.—*Criticism* : Apart from the impossibility of a causal connection between things that are absolutely separated by time, there is the want of identity between the author of अनुभव and of स्मृति according to that theory—which leaves the position in *quo ante*.

नहि कार्यकारणभावात् etc.—Call for a दृष्टान्त which is acceptable to both the parties and is thus capable of supporting an argument. (See स्या. सू. I. i. 25)

अथ श्लिष्येव etc.—A verse giving the required दृष्टान्त and quoted in many places. See Sūtrakritāṅga etc.

A [a particular stream of consciousness—संतान] experiences a thing and remembers it, and not B [a different stream of consciousness], because "that संतान on which कर्मवासना is laid becomes the seat of its फल (i. e. कार्य of कर्मवासना), and not any संतान : e. g. if you apply a red colour to a piece of cotton, the red colour will produce its effect in the same piece of cotton, and not anywhere else."

तदसाधीनः etc.—*Criticism* : The argument fails. For, the example you have cited does not prove your case, nor

does it disprove mine. Thus, you cannot make कार्यकारणभाव the हेतु and argue as follows: यत्र यत्र कार्यकारणभावः तत्र तत्र सृष्टिः कर्पासे रक्तावत् (the example is not a case of सृष्टिः), or यत्र यत्र सृष्टिर्न भवति तत्र तत्र कार्यकारणभावो न भवति.

असिद्धत्वाद्यदु० etc.—Recall the Syllogism. पूर्वबुद्ध्यादुभूतेभ्यो गौतरद्वितीयां सृष्टिः संभवति । ततोऽन्यत्वाद् संतानान्तरद्वयवत् ।

Now, let us see whether the Buddhist's example 'कर्पासे रक्तावत्' affects the validity of the syllogism. It does not. यत्र अन्यत्वं तत्र सृष्टिर्न भवति is not invalidated by the example of 'कर्पासे रक्ताः,' since the example is not a case either of सृष्टि or of अन्यत्व. That it is not a case of सृष्टि is obvious. That it is not a case of अन्यत्व is patent from the fact that under the क्षणमङ्ग doctrine there is incessant change and कर्पास too, according to the theory, is not the same for any two moments of time.

किंत्वन्यत्वेऽपि etc.—Besides, if सृष्टि could be produced by the causal relation without the necessity of recognizing a permanent background behind अद्वय and सृष्टि, the causal relation which exists between the teaching of the master and the understanding of the pupil would make the latter सृष्टि, which is absurd.

अथ नार्यं प्रसङ्गः etc.—Such an absurd consequence the Buddhist would try to avert by adding the condition of 'एकसंतानत्वे सति'. Thus, the understanding of the pupil does not become a case of सृष्टि in spite of कार्यकारणभाव between it and the master's teaching, because the two are not parts of the same संतान or stream of consciousness, one belonging to the stream of consciousness which you call the master, and the other belonging to the stream of consciousness which you call the pupil.

वेदामेवप्रज्ञाभ्यां etc.—Criticism: You will substitute a stream of consciousness (संतान) for momentary ideas (ज्ञानक्षण, the संतानिच्छा) in order to connect अद्वय with स्मरण. But the old dilemma—Is the संतान the same as the

संतानि or different?—and the difficulty of answering the question will soon dispose of the defence. Let us put the dilemma in detail: Is the संतान (continuous consciousness) the same as the series of ज्ञानक्षण or something over and above them? In the former case (अभेदे), the position remains unimproved. In the latter case (भेदे), a question may be put whether the distinction of the संतान from the ज्ञानक्षण—the क्षणपरम्परा—is real or unreal. If it is unreal (अपारमार्थिक), the position remains *status quo ante*. If it is real (पारमार्थिक) we should like to know whether the संतान which is supposed to be really distinct from the क्षणपरम्परा is itself क्षणिक or otherwise. In the former case (क्षणिक), the position remains unimproved. (The attempt to seek shelter under a क्षणिक संतान is like that of going 'from one robber to another'). In the latter case (अक्षणिक), the संतान is only another word for a permanent आत्मन्.

उदभावे etc.—A consequence flowing from स्मृतिमद्. That is to say, the क्षणमद्वाद not only sins against psychology by rendering स्मृति impossible, but it sins against logic also by rendering अनुमान impossible, for अनुमान proceeds on the basis of स्मृति.

अपि च स्मृतेरभावे etc.—Not only would psychology and logic be thereby outraged, but even our social and economic life would become impossible.

इत्येकनवतेः कल्पे etc.—Quoted in several other places. Gautama Buddha is there described as remembering one of his past lives.

यत्सुप्ततिः etc.—A modified form of क्षणमद्वाद. Things last for *four moments* only viz. those of (1) उत्पत्ति, (2) स्थिति, (3) जरा, (4) विनाश.

क्षणचतुष्कान्तम्परा etc.—If things last for *four moments* only, why should you go to dig out a deposit which you have laid underground a long time ago? Is it not with the consciousness that the treasure you will find is the treasure you have buried?

Stanza XIX.

Stanza: That वासना (psychic impression) and that क्षणसंतति (series of ज्ञान or ideas) do not fit in, whether they are supposed to be identical or distinct or neither. Therefore, the opponents should rest upon your words, on the analogy of the little birds who fly away from the mast of a ship, yet, unable to see land, return to the same.

I

सा वाक्यपरि० etc.—सा = That, i. e. the वासना maintained by the Buddhists, which is said to be like a thread running through the क्षण which without it are like so many loose pearls. वासना is defined as 'पूर्वज्ञानवनिता उत्तरज्ञाने शक्तिः' i. e. the power imparted by the anterior ज्ञान to the posterior ज्ञान.

सा च क्षणसंततिः etc.—सा = That, well-known in the Buddhist system.

क्षणसंततिः—A series of momentary ज्ञान which *seem* to be the same, but which in reality are new every moment like the light-rays of a lamp.

(1) न तावदभेदेन etc.—The two viz. वासना and क्षणसंतति cannot fit in with each other as identical inter se. For, if they be identical, they are either वासना or क्षणसंतति; one must be merged in the other, it cannot enjoy separate existence e. g. घटस्वरूप which is identical with घट.

केवलायां वासनायां etc.—If there is वासना alone, it is an admission of the principle of persistence.

वास्याभावे etc.—Besides, if there is वासना alone, and no वास्य (क्षणसंतति) on which वासना is to operate, the वासना would be no वासना. If, on the other hand, you admit क्षणसंतति to be the sole reality, the old difficulties stand as before. (See the preceding Stanza and Com.)

(2) न च भेदेन ते युज्येते etc.—If वासना and क्षणसंतति are different, may we know whether the वासना is क्षणिक or अक्षणिक? If it is क्षणिक, why should it be recognized at all? The only reason for its recognition is to supply the principle

of permanence which is wanting in the જીવસંતતિ. If it is અજનિક, it violates the doctrine of universal જીવજન્ય, and the assumption that other પદાર્થ are જનિક becomes gratuitous.

અતુલ્યપક્ષેણાપિ etc.—This alternative is impossible. There must be either મેદ or અમેદ between વાતના and જીવસંતતિ; because મેદ and અમેદ are mutually exclusive, and if one is not, the other must be there.

અપવાદમદ etc.—Besides, if the relation is neither મેદ nor અમેદ, it means it is unreal (અવસ્થુ). According to all those who do not endorse the અનેકાન્તવાદ of the Jains, a thing must be either વિન or અવિન; a third alternative is not possible any more than the child of a barren woman.

દર્શન વિકલ્પવચેડિ etc.—The author therefore concludes that the opponent must endorse the Jaina doctrine of both મેદ and અમેદ. (Note that this is not the same thing as અતુલ્ય).

ન ચ પ્રત્યેકં etc.—મેદામેદ is not a sum-total of મેદ and અમેદ, with all their difficulties only added together and remaining intact. [This is the weakness of the મેદામેદ doctrine which is maintained by a certain section of Vedāntins.] It is a distinct category of existence—a kind of complex reality like a કુન્કુટસર્પ or નરસિંહ i. e. cock-serpent or man-lion.

નવાર્હતાનાં etc.—ચેતૈવમ્ etc.—The Jaina does hold that a series of પર્વાય which are new every moment goes on occurring in every દ્રવ્ય, while the દ્રવ્ય is the permanent principle which connects the past, present and future પર્વાય. The series of પર્વાય—the પર્વાયપરમ્પરા—is in a way identical with the constant factor viz., the દ્રવ્ય, and is in a way distinct from it. Since the પર્વાય are designated by separate terms, and are the objects of separate cognitions, they are separate from the દ્રવ્ય; and since the દ્રવ્ય undergoes modification and assumes these various forms—the પર્વાય—they are one with the દ્રવ્ય. Both propositions are true from different points of view. For further light on this doctrine see the exposition of સ્વકલાદેશ and વિકલાદેશ in the sequel.

अपि च बौद्धमते etc.—Furthermore in the Bauddha system there is no room for वासना. वासना, according to the Buddhist, may be defined as पूर्वज्ञेनोत्तरज्ञस्य वास्यता—i. e. an impression produced by an anterior ज्ञान on a posterior ज्ञान. But in a system where everything is momentary and the ज्ञानs are not synchronous and there is nothing to connect them, the relation of वास्य and वासक is impossible. Musk produces its वासना in a piece of cloth, because the cloth is an abiding substance and is connected with the musk.

अथ पूर्वचित्तसहजात् etc.—Another attempt on the part of the Buddhist to get over the difficulty. A certain चेतना (consciousness) born with an anterior चित्त (idea) produces a posterior चित्त possessing the power of the anterior चित्त, and this is वासना. In other words, वासना is the name of the particular चेतना which acts like a bridge between the anterior (वासक) and the posterior (वास्य) चित्त.

तथाहि पूर्वचित्तं etc.—The above definition of वासना is further explained: The पूर्वचित्त—the anterior चित्त—which has for its object रूप etc. is called प्रवृत्तिविज्ञान—which is of six kinds: viz. the five रूपविज्ञानs (sensuous cognitions) and the sixth विकल्पविज्ञान (conceptual विज्ञान). Synchronous with the पूर्वचित्त is born a certain consciousness of the ego, which is called आलम्ब्यविज्ञान, and this आलम्ब्यविज्ञान produces the next चित्त invested with the शक्ति of the former चित्त. The आलम्ब्यविज्ञान is वासना. आलम्ब्यविज्ञान i. e. 'receptacle intelligence' is so called because in it lie the प्रवृत्तिविज्ञानs (आलीयन्ते प्रवृत्तिविज्ञानान्यस्मिन्निति) and the प्रवृत्तिविज्ञानs are so called because they represent the active side of consciousness (See Keith's "Buddhist Philosophy" p. 253.).

तदपि न etc.—No amount of mere change of phraseology will help the Buddhist in his predicament. The difficulty of connecting the पूर्वचित्त with the उत्तरचित्त (call them प्रवृत्तिविज्ञानs) is not lessened by setting up an आलम्ब्यविज्ञान (another name of वासना) between them, unless that आलम्ब्यविज्ञान is admitted to be a permanent factor capable of connecting the two. But in the

Buddhist system of universal impermanence (अणुमज्झ) there is no room for a permanent factor of consciousness.

यथासौ चेतनाविशेषः etc.—Criticism: The particular चेतना which accompanies the anterior चित्त cannot influence a *present* चित्त, because the present—which according to the Buddhist lasts for a single moment only—can never be influenced in any way—it perishes just as it was born, 'without any change whatsoever,—for the plain reason that it lasts for a single moment only. Nor can the particular चेतना influence a future चित्त, inasmuch as it is unconnected with it, unless you suppose that the चेतना (आत्मविज्ञान) is an abiding reality which in the Buddhist system it is impossible for it to be.

अथ च स्मृतिकारेण etc.—In spite of the impossibility of वास्तवा, the author of the Stanza discussed the alternatives of its वेद, अवेद etc.—This was only with a view to leading the reader to realise the necessity of recognizing an element of permanence in our consciousness.

II

अथोत्तरार्धं etc.—Second Half of the Stanza.

मायात्मनयाः—The Buddhists, the followers of Gautama, son of 'माया', 'माया' the name of Gautama's mother. Pun upon the word 'माया' suggesting deceit.

पारावार—Ocean. प्रवहणकूपस्तम्भ—The mast of a ship.

नीति—The Science of Politics; political prudence.

इतरथाऽन्वगजम्यायेन etc.—Otherwise, there would be a grasp of half-truths only, such as the blind men had in the famous parable of the Elephant and the Blind Men. पल्लवग्रहित-
catching only a fringe of the total reality.

अप्यन्तीति etc.—Some read अयन्ति for अभ्यन्तु.

Appendices.

1. तत्र यथाबहुकं ज्ञानलक्षणप्रवाह इत्यादि [ज्ञानलक्षणप्रवाहव्यतिरेकेण कस्याप्यात्मनोऽभावाद् कस्य भुक्तौ ज्ञानादित्यभाव' प्रसाध्यते?] तदविचारित-
विलपितम् । ज्ञानलक्षणप्रवाहव्यतिरिक्तं मुष्णकणाद्व्युत्पन्नोपममन्वयिनमात्मानम-
न्तरेण कृतनासाकृतागमादिदोषप्रसक्तोः स्मरणाद्युपपत्तेयः ।.....नहि कालान्तरा-
वस्थाय्येकाद्व्युत्पन्नव्यतिरेकेण भावनाद्युपपत्तेयः । तथा यो हि निगडादिभिर्बद्धः
तस्यैव तन्मुष्णिकारणपरिज्ञानादुद्धानाभिसंधिव्यापारे सति मोक्ष इत्यैकाधिकरण्ये
तस्यैव बन्धमोक्षव्यवस्था लोके प्रसिद्धा । इह त्वन्यः क्षणो बद्धोऽन्यस्य च
तन्मुष्णिकारणपरिज्ञानमन्यस्य आदुष्टानभिसंधेर्व्यापारश्चेति वैयधिकरण्यात् सर्वम-
शुद्धम् । किं च सर्वो हृदिमाद् बुद्धिपूर्वं प्रवर्तमानः किंचिदिदमतो मम
स्यादित्यद्वयसंधानेन प्रवर्तते । इह च कस्तथाविधो मार्गाभ्यासे प्रवर्तमानो मोक्षो
मम स्यादित्यद्वयसंध्याद् ? । क्षणः संतानो वा ? । न तावत् क्षणः । तस्यैकक्षण-
स्थापितया निर्विकल्पतया चैतावतो व्यापारान् कर्तुमसमर्थत्वात् । नापि संतानः ।
तस्य संतानव्यतिरिक्तस्य सौगतैरनभ्युपगमात्, किं च विरन्धयविनभरत्वे च
संस्काराणां मोक्षार्थं प्रयासो व्यर्थ एव स्यात्, यतो रागाद्युपरजो हि भवन्मते
मोक्षः उपरमथ विनाशः, स च निर्हेतुकतयाऽयत्नसिद्धः । ततस्तदर्थोऽद्वयज्ञानादि-
प्रयासो निष्फल एव ॥ Gunaratna's Com. on Śāṅkara's Saṅgraha
pp. 194-95.

2. "इत्थोत्पदे च पूर्वनिरोधात्"—क्षणमङ्गवादिनोऽयमभ्युपगम इत्तर-
स्मिन् क्षण उत्पद्यमाने पूर्वः क्षणो निरुज्यत इति । न चैवमभ्युपगच्छता पूर्वोत्तरयो-
क्षणयोर्हेतुकत्वात् शक्यते संपादयितुम् । निरुद्धानस्य निरुद्धस्य वा पूर्वक्षणस्या-
भावप्रसक्तत्वाद् उत्तरक्षणहेतुत्वाद्युपपत्तेः । अथ भावभूत-परिनिष्पन्नावस्थ-पूर्वक्षण
इत्तरक्षणस्य हेतुत्वमिमांशस्तथापि नोपपद्यते । भावभूतस्य पुनर्व्यापारकल्पनाया
क्षणान्तरसंबन्धप्रसङ्गात् ॥ —Śāṅkara's Com. on Br. S. II. 11. 20

"अद्वत्सृतेष्व"—अपि च वैवाशिक-सर्वस्य वस्तुन क्षणिकतामभ्युपययुष-
संश्रुति क्षणिकताद्युपेयात् । न च सा संभवति । अद्वत्सृतेः । अद्वयवस्तुपलम्बि-
भन्त्यवधानं स्मरणमेवाद्वत्सृतिः । सा औपलब्ध्यैककर्तृका सती संभवति । पुरुषा-
न्तरोपलब्धिबिम्बे पुरुषान्तरस्य स्मृत्यदर्शनात् ॥ Ibid Br. S. II. ii. 25.

Stanza XX.

एवं क्रियावादिना etc.—The systems hitherto dealt with were
those of the क्रियावादिना, and they, howsoever wrong in many
important points, had one merit at least viz. that they all
embraced क्रियावाद. The system which is next going to be

examined is that of the *Cārvākas*—the *Lokāyatikas* or *Nāstikas*—atheists and materialists, who are *अक्रियावादिन्*.

What is meant by *क्रियावाद* and *अक्रियावाद*? One should have thought that *क्रियावाद* meant belief in the voluntary activity and therefore in the moral responsibility and future life of *आत्मन्*, and *अक्रियावाद* denial of the same, and in this sense the *Cārvāka* could well be called *अक्रियावादिन्*. Now, it is probable that the word did mean that originally. But the traditional explanation as given by the Jaina commentators is different, and the wording in the text would show that the same is followed by our author. By *क्रिया* they understand the *act of existence* (not a very probable meaning originally): thus, '*क्रियावादिन्*' means he who asserts the existence of *आत्मन्*, and '*अक्रियावादिन्*' he who denies it. Cf. etc. Sil. Com. on Utt. XVIII, 23, p. 442, Devchand Lalbhai Series—"क्रिया अस्तीत्येवंरूपा ! अक्रिया तद्विपरिता ॥" Sil. Com. on Uttara XVIII. See Appendix.

See Jacobi, S. B. E. Jaina Sūtras, Part II Introduction p. xxxv, where '*क्रियावाद*' is explained as the view of those who "maintain that the soul is directly affected by actions, passions etc."

For the name *लोकायतिक* etc. see Gunaratna's Introduction to the Section on *Cārvāka* in Śāḍ. 80-86; Max Müller's "Six Systems", and Sacred Books of the Buddhists Vol. II, pp. 166-172. According to Rhys Davids, in the old texts of Buddhism the word *लोकायत* means Nature-lore.

तन्मूलस्य etc.—The gravamen of the criticism is that the doctrine of the *Lokāyatikas* is based upon the recognition of *प्रत्यक्ष* as the only *प्रमाण* to the exclusion of even *अनुमान*.

Stanza: To the *नास्तिक*, who cannot know the mind of others for lack of *अनुमान* recognised as a *प्रमाण*, it is not open to speak: What a gulf between *वेद्य*—a significant movement of limbs which implies *अनुमान*—and *प्रत्यक्ष* ! Alas ! what a folly to deny *अनुमान* !

प्रत्यक्षमेवैकं etc.—प्रत्यक्ष is the only प्रमाण, says Cārvāka. See Śaḍ. and Sarvādars'ana Saṁgraha.

For 'चार्वाक' See M. Bh. and Max Muller's "Six Systems of Indian Philosophy", and Guṇaratna's Com. on Śaḍ p. 300. चार्वाक from चादवाक् (=one who speaks pleasantly and therefore temptingly) seems to be the more plausible derivation of the word.

संनयते from सं+नह् to bind, to gird up one's loins, to put on an armour and go to war.

अह पश्चात् etc.—'अहमान'—from अह—after and मा—to measure, and hence to know—is so called because by means of that particular kind of knowledge, a thing, though remote in time, space and nature, is *measured* out to the mind, *after* one has recollected the relation of invariable concomitance (व्याप्ति) between लिङ्ग (हेतु & g. धूम) and लिङ्गिन् (साध्य & g. वह्नि).

प्रस्तावाद्—The context requires that by 'अहमान' in the first line we should understand स्वार्थानुमान. अहमान is of two kinds: स्वार्थानुमान and परार्थानुमान. The former is the अहमान which is conducted for one's own enlightenment; the latter for the enlightenment of others. See Tarka manuals; also Pr. N. T. iii. 9. (अहमानं द्विवर्कं स्वार्थं परार्थं च). The division is said to have originated in the Buddhist section of Indian Logic. See Keith's "Indian Logic and Atomism" and Vidyābhūṣana's "History of Indian Logic".

अहमानेन etc.—अहमान paraphrased as लैङ्गिक प्रमाण i. e. प्रमाण based upon हेतु.

नास्ति परलोकः etc.—Etymology of the word नास्तिक. See Com. on Śaḍ. St. 81.

वचनं हि परप्रत्यायनाय etc.—Unless अहमान is recognised as a प्रमाण there will be no possibility of our knowing what others know or do not know, and we cannot employ words to enlighten them, there being no objective in view. For want of such an objective all our talk will be as aimless and meaningless as that of a madman.

केति etc.—**क**—**क** signifies a vast gulf or difference as in क ख्यप्रभवो बंसः क चात्यविषया मतिः (Raghu.). See Apte's Guide to Sanskrit Composition.

इदमात्रं etc.—प्रत्यक्षमात्रं etc.

नहि प्रत्यक्षेण etc.—By mere प्रत्यक्ष we cannot know the mind of others. But we do know it somehow from such marks as a cheerful face etc. Therefore, we must recognise a प्रमाण other than mere प्रत्यक्ष viz. अनुमान.

तथाहि etc.—This man desires to hear my words; otherwise there would not have been such marks as I observe on his face.

अथ च संपूर्वस्य etc.—How is it that सं-विद् which is Atmanapadin only when it is used intransitively is here so inspite of its being used transitively? Answer: संविदायः one able to know, as per rule “ययः कश्चिच्छले” (Hema-V. ii. 24).

तथा प्रकारान्तरेण etc.—Next follows a set of arguments to show that (1) we cannot determine the प्रामाण्य of प्रत्यक्ष without admitting the प्रामाण्य of अनुमान; and (2) that there is the same ground for admitting the प्रामाण्य of अनुमान and आगम as that which exists in the case of प्रत्यक्ष.

आर्वाकः कश्चित् etc.—The Cārvāka found certain cognitions—which are based on the senses—to be always in harmony with reality, and certain others—such as those based on inference or the word of a teacher—to be sometimes out of harmony with reality; and so, whenever after that experience he came across similar cognitions of the first type he considered himself justified in regarding them as true, and those of the second type as false. This could never be accomplished by mere प्रत्यक्ष—whose operations are confined to *present objects*, and has no power to relate cognitions belonging to different times. See Sarva. D. S., Criticism of the Cārvāka by the Bauddha (see Appendix).

न चार्थं स्वप्रतीति etc.—Besides, he cannot so much as ask another man to accept a proposition as true or false inasmuch

as that proposition though प्रत्यक्ष to himself is not प्रत्यक्ष (but only अनुमेय) to the other person.

तस्माद्यथादृष्ट etc.—Therefore one must accept a प्रमाण called अनुमान whose business it will be to prove a certain present ज्ञान as true or false on the basis of its similarity to previous experience (प्रत्यक्ष).

परलोकादि etc.—On the mere ground of प्रत्यक्ष, you are not justified in denying life after death. For, प्रत्यक्ष can address itself to the *present* only, neither to the past nor to the future.

परलोकादिकं etc.—It is but a piece of childish folly to feel unhappy unless life after death is denied, and also to reject the validity of अनुमान. If the problem of life after death is to be discussed at all it can only be on the basis of अनुमान (or आगम) प्रमाण, the problem being outside the range of प्रत्यक्ष.

किं च प्रत्यक्षस्यादि etc.—Moreover, the very validity of प्रत्यक्ष will have to be established by अनुमान only. For, why is the water of a mirage which does not serve the purpose of bath, drink etc. regarded as false, inspite of its being प्रत्यक्ष? The reason is—प्रत्यक्ष is reliable where it agrees with Reality, not everywhere. Thus, it is reliable where the water you perceive serves your purpose of bath and drink; it is unreliable where it fails you, as the water of a mirage. Now, we want you to realise that the same applies to अनुमान and आगम. Where they agree with reality, they are reliable; where they do not, they are not. In other words, प्रत्यक्ष, अनुमान and आगम all stand on the same level in the matter of reliability.

व्यभिचारिणोरप्यनयोः etc.—If you say that अनुमान and आगम are sometimes discovered to be discordant with Reality and are therefore unreliable, we reply that the same is the case with प्रत्यक्ष also. For, we do sometimes see (प्रत्यक्ष) *two* moons owing to disease in the eye. And just as we have a false प्रत्यक्ष, we may have a false अनुमान or a false आगम also.

एवं च प्रत्यक्षमात्रेण etc.—So you cannot rest your knowledge on the reliability of प्रत्यक्ष only, and so all your denials

of जीव, दुष्य, अपुष्य, and परलोक based on द्रव्यज्ञ must fall to the ground.

एवं नास्तिकाः etc.—Similarly, one may reject the doctrine of materialism held by the Cārvākas.

तथा च द्रव्यालङ्कारकारः—Its criticism has been set forth very well by Rāmachandra, author of *Dravyālaṅkāra* (See Peterson's Report), while dealing with the subject of उपयोग i. e. consciousness which belongs to Ātman.

न चायं मृतधर्मः—Consciousness, says he, is not a property of matter. Were it a property of matter, we should have found it in every particle of matter, just as we observe the property of intoxication in intoxicating drugs.

कायाकारः etc.—Cārvāka : When matter assumes the form of a living body, consciousness originates therein. Criticism : If the modification of matter which you call the living body be matter itself and nothing more, then we should expect the living body to be continuous with matter, and not an occasional phenomenon in it. If, on the other hand, the living body be regarded as something other than matter, it amounts to a recognition of a non-material principle, and that would be only another name for आत्मन्. If आत्मन् had no causal connection with consciousness, consciousness would not necessarily be limited to the place where आत्मन् is. It would arise even in a dead body. If you say that certain conditions such as the presence of blood (as in a living body) is necessary, it may be replied that the blood exists in a dead body and yet there is no consciousness. Next, आत्मन् is not born. If you say आत्मन् exists and yet he is originated by the मृत (a modified form of pure materialism), it would involve persistently recurring origination of आत्मन् in spite of its existence; for, existence is, then, no bar to origination. If, on the other hand, you hold that आत्मन् did not exist before and is only come into existence when matter is become a living body, the question arises : How can that which is a nonentity perform the act of coming

into existence ? For, coming into existence is after all an act, and requires somebody or something to perform it. That which is not, and is, therefore, devoid of every conceivable power, cannot perform the act of coming into existence. Therefore *अपेक्ष* or consciousness is not a property of *भूत*, that is, matter.

कृतस्त्वहि etc.—Explain how a man rising out of sleep comes to possess consciousness, while *चैतन्य* had been absent owing to want of consciousness during the sleep. Answer: We only *remember* what we had experienced before in the waking condition. The unconsciousness of sleep was due to the impediment caused by sleep. Then how is it, you will ask, that *चैतन्य* suffers with the suffering of the body ? We answer: It is not the rule: A fine mind is often found in a wretched and diseased body. Even when the body remains the same we rejoice or grieve according to our mental attitude. The mind is distorted by grief and yet no change is observed in the body. There must be some cause, you will admit, to which the change of mind should belong, namely, the mind or *आत्मन्*. You will perhaps say: the matter undergoes change and becomes consciousness. Answer: It cannot, because the two are so unlike. Properties such as hardness etc. do not belong to it. The atoms when they become gross enough are apprehended by the *इन्द्रिय*s.

तथा भवांस etc.—What is the definition of *आत्मन्* ? Answer: That which you attack. The *आत्मन्* is self-revealed. If *आत्मन्* were but matter, it would be presented as "this" (external), not as "I" (internal).

Books of Reference:

1. S'ānka's Tika on Sūtrakritāṅga II. I. 1.
 2. " Uttarā. XVIII, 23.
 3. Śaddarsana Samuccaya, Guṇaratna's Commentary.
 4. Pramāṇa-Naya-Tattvālokāṁkāra.
-

Appendices.

1. ये तावत् क्रियावादिनस्तेऽस्तिक्रियाविशिष्टमात्मानं मन्यमाना अपि तस्य सदा विमुक्त्वाविमुक्तकर्मत्वाकर्तृत्वादिभिर्भिप्रतिपद्यन्ते । उक्तं हि वाचकैः— क्रियावादिनो नाम येषामात्मनोऽस्तित्वं प्रत्यविप्रतिपत्तिः, किंतु स विभुरविभुः कर्ताऽकर्ता क्रियावानितरो द्युतिमानद्युतिरित्येवमाया ग्रहोपकृतप्रीतयः ॥..... ये त्वक्रियावादिनस्तेऽस्तीतिक्रियाविशिष्टमात्मानं नेच्छन्त्येव, अस्तित्वे वा शरीरेण सहैकत्वान्धत्वाभ्यामवच्छेद्यस्वमिच्छन्ति ।.....अक्रियावादित्वं येषां कथंचिद्भेदाभेदक्षणप्रकारान्तराभावेन तदभावस्यैवावशिष्यमाणत्वात् । येऽप्युत्पत्त्यनन्तरमात्मनः प्रलयमिच्छन्ति तेषामपि तदस्तित्वाभ्युपगमेऽप्युत्पत्तिरितपरलोकाय संभवात् तत्त्वतस्तदुत्पत्त्यमेवेत्यक्रियावादित्वम् । उक्तं हि वाचकैः—ये पुनरिहा क्रियावादिनस्तेषामात्मैव नास्ति न चावच्छेद्यः शरीरेण सहैकत्वान्धत्वे प्रति, उत्पत्त्यनन्तरप्रलयस्वभावको वा, तस्मिन्ननिर्णिके च कर्तृत्वादिविशेषमुदा एवेति ॥ *S'īlānka's Com. on Uttarādhyāyana XVIII.*

2. यदि कश्चिद् प्रमाणमवस्थानस्य नास्तीति चेत् तं न्यात्—अवस्थानं प्रमाणं न भवतीत्येतावन्मात्रमुच्यते तत्र न किंचन साधनद्वयस्यैव उपपत्त्यते वा । न प्रथमः । अशिरस्कचचनस्योपपत्त्यासौ साध्यासिद्धेः । एकाकिनी प्रतिहा हि प्रतिज्ञातं न साधयेत् इति न्यायात् ।...किं च प्रमाणतदामासव्यवस्थापनं तत्तत्प्रमाणजातीयत्वादिति वदता भवतैव स्वीकृतं स्वभावावस्थानम् ॥

Saddars'ana Samgraha, Bauddha Darśana.

3. गतं चर्यं अदने । चरन्ति भक्षयन्ति तत्त्वतो न मन्वन्ते पुण्यपापादिकं परोक्षं वस्तुजातमिति चार्वाकाः ।.....लोका निर्विचाराः सामान्या लोकास्तद्भावरन्ति स्मेति लोकायता लोकायतिका इत्यपि ॥—*Gūṇa, on Śāḍ. p. 300.*

Stanza XXI.

Stanza : Oh Lord Jina! he who, while seeing before his eyes one Reality which is permanent as well as possessed of production and destruction every moment, disregards your teaching (which recognises all the three is either a fool or a devil.)

प्रतिक्षणं etc.—इत्याद् is but उत्तराकारस्वीकार, and विनाशपूर्वाकारपरिहार. शिखरैक—objection to ईक्षमाणा.

स्मिरम् etc.—In the midst of change.

एकशब्दोऽत्र etc.—Here एक does not mean *numerically one*, but *identical*.

पर्यायाणां etc.—In view of this उत्पाद and विनाश, the पर्याय (the changing modes or forms) are many ; the द्रव्य is one.

आज्ञां etc.—आज्ञा, from ज्ञा = completely in all its varying forms + ज्ञा = to know, means the teaching which gives a complete knowledge of the पदार्थ—जीव, अजीव etc.—in all their numberless aspects or attributes. आज्ञा=आगम=शासन.

वातकी—Suffering from mental windiness or flatulence ; a fool. For the grammatical formation of the word, see Hema. VII. 11. 61.

विशाचकी—possessed by a विशाच or devil.

एकान्तवादापत्सार etc.—Epilepsy of metaphysical ‘one-sidedness’ or absolutism.

नाथ—The Lord who accomplishes the ‘योग-क्षेम’ of the spiritual well-being of his followers. The ‘योग’ consists in furnishing new light to his followers, and ‘क्षेम’ in confirming the same by means of repeated sermons.

वस्तुतत्त्वं etc.—Reality consists of उत्पाद, व्यय and प्रौढ्य i. e. Production, Destruction and Permanence. (“उत्पादव्ययप्रौढ्ययुक्तं सत्” Tatv. 39.) As द्रव्य, nothing is produced or destroyed : it persists, as is indicated by our sense of identity in the midst of change. It may be argued that a false sense of identity is sometimes experienced as in the case of hair and nails—which though replaced by new products of the same kind from time to time *appear* to remain identical. The answer to that objection is that in their case there is sufficient contrary evidence to show that the hair etc. are *not* the same ; whereas in the case under consideration, the identity of द्रव्य in the midst of उत्पाद and विनाश is easily established by प्रत्यभिज्ञाप्रमाण i. e. the sense of recognition of a thing as the same as that which was seen before.

सर्वव्यक्तियु etc.—Found quoted in the Tattva. Bh. on V. 29. (See Appendix). All individuals are certainly changing every

moment, and yet there is no change, in the midst of production and destruction (चिति and अपचिति): this fact of change in the midst of permanence has its analogue in the relation of ज्ञाति and आकृति—wherein individuals (गो) come and go, but not their °त्व (गोत्व) or universal which remains the same.

ततो द्रव्यात्मना etc.—Mark that permanence and change are not attributed to a thing in one and the same capacity, but in different capacities—'द्रव्यात्मना' and 'पर्यायात्मना'. Mark, further, that the Jaina does not regard change to be a mere show or illusion as does the *Māyā-Vedāntin*; with him it is as much a reality as permanence which is the other half of the truth.

अस्त्विति etc.—Because we perceive change of the पर्याय and there is no reason to distrust the truth of the perception.

न चैव शुद्धे द्वाष्टे etc.—That we have a certain perception may not be conclusive. For, do we not perceive a yellow colour in a white conchshell, when we are suffering from jaundiced eye? Answer: But that is because the perception itself is false. It is not so, however, in the case of the innumerable पर्याय of इह, अमर्य etc.—which we experience in our soul.

नवत्पादादयः etc.—Objection to the theory of the Three-in-One viz., उत्पाद, व्यय and प्रौढ्य in one Reality: Are the three different *inter se* or not? If they are, they are three in number; and, then, how can one be three? If they are not, they are not three, but one; and then one is one, not three is one.

तदयुक्तं कथंविद् etc.—Reply to the objection: They (उत्पाद etc.) are in a certain sense different from one another, because their लक्षण or characters are different from one another.

उत्पादविनाश etc.—Syllogism to prove that उत्पाद, विनाश and प्रौढ्य are different *inter se*.

न च भिन्नलक्षणत्वं etc.—भिन्नलक्षणत्वं is the हेतु which can be thus shown to be true of the पदः उत्पाद, व्यय and प्रौढ्य has each a nature of its own which is not the same as that of the other two. उत्पाद is defined as 'अस्त आत्मनामः'—i. e. coming into

being of a thing that was not, विनाश is defined as 'सत् आत्मवियोगः' i. e. loss of existence in a thing that had it before; and द्रौढ्य is defined as 'द्रव्यतयादुत्तरेणम्' i. e. persistence as the substance. The three definitions differ *inter se*, and so do the notions defined.

न चासी मिश्रः—Note that different as they are in their लक्षण, the three are not mutually independent—इत्याद can never be without विगम (विनाश) and स्थिति (द्रौढ्य) any more than hair could exist on the back of a tortoise; that is to say, इत्याद without the others is a pure fiction, a nothing. The same as regards विनाश and स्थिति.

एटमौलि etc.—Āptamīmāṃsā verse 59. A commentator relates a story to explain the meaning of the verse. A certain king had a son and a daughter. The latter possessed a jar made of gold, which at the instance of the prince the king ordered to be turned into a crown. This pleased the prince, but displeased the princess, the king himself remaining neutral all along, being the owner of so much gold whether in the form of a jar or a crown.

पयोव्रतो etc.—Āptamīmāṃsā verse 60. This is simple. He who has vowed to live on milk does not take curds; he who has vowed to live on curds does not take milk, he who has vowed to live on food other than that supplied by a cow takes neither milk nor curds—so there may be इत्याद, विनाश or द्रौढ्य according to the several points of view.

Books of Reference :

1. Tattvārthādhigama Bhāṣya on V. 29 and Commentaries thereon.
 2. Pramāna-Naya-Tattvūlokālamkāra.
-

Appendices.

1. सर्वव्यक्तियु नित्यं क्षणे क्षणेऽन्यस्त्वमथ च न विशेषः ।
 सत्योश्चित्यपचित्योराकृतिजातिव्यवस्थानाद् ॥ १ ॥
 नरकादिगतिभेदो भेदः संसारमोक्षयोश्चैव ।
 हिंसादिस्तद्धेतुः सम्यक्त्वादिश्च मुख्य इति ॥ २ ॥
 उत्पादादिश्रुते खलु वस्तुन्येतदुपपद्यते सर्वम् ।
 तद्वदिते तदभावाद् सर्वमपि न युज्यते नीत्या ॥ ३ ॥
 विरुपादानो न भवत्युत्पादो नापि तादवस्थेऽस्य ।
 तद्विक्रिययाऽपि तथा त्रितयश्रुतेऽस्मिन् भवत्येषः ॥ ४ ॥
 सिद्धत्वेनोत्पादो व्ययोऽस्य संसारभावतो ज्ञेयः ।
 जीवत्वेन ध्रौव्यं त्रितयश्रुतं सर्वमेवं तु ॥ ५ ॥

—Quoted in Tatt. Bhāṣya V. 29. [This portion of the Bhāṣya, however, has been noticed in Haribhadra's Commentary but not in Siddhasena's].

2. “येनोत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं, यत्तत्सद्विषये ।
 अनन्तधर्मकं वस्तु तेनोक्तं मानगोचरः ॥”

नह पूर्वमसतो भावस्योत्पादव्ययध्रौव्ययोगाद्यदि पश्चात्सत्त्वं, तर्हि क्षण-
 क्षणैरेपि तथोगास्तत्त्वं स्यात् । पूर्वं सतथेद्, तदा स्वरूपसत्त्वभावात् किमुत्पादा-
 दिभिः कल्पितैः ? । तथोत्पादव्ययध्रौव्याणामपि यद्यन्योत्पादिकययोगसत्त्वं, तदान-
 वस्थाप्रसक्तिः । स्वतथेस्तत्त्वं, तदा भावस्यापि स्वत एव तद्विविष्यतीति व्यर्थ-
 म् । उत्पादादिकल्पनमिति चेद् । उच्यते । न हि भिन्नोत्पादव्ययध्रौव्ययोगाद्भावस्य
 सत्त्वमप्युपगम्यते, किंतुत्पादव्ययध्रौव्ययोगात्मकमेव सदिति स्वीक्रियते । तथाहि ।
 सर्वोपवेततत्त्वादिकं सर्वं वस्तु इत्यात्मना मोक्षयते विपद्यते वा, परिष्कृतान्वय-
 दर्शनाद् । छनपुनर्जातनत्वादिस्वल्पदर्शनेन व्यभिचार इति न चाशङ्कं, प्रमाणेन
 बाध्यमानस्यान्वयस्यापरिष्कृतत्वात् । न च प्रस्तुतोऽन्वयः प्रमाणविरुद्धः,
 सत्यप्रत्यभिज्ञानत्वाद् सर्वव्यक्तियु नित्यं क्षणे क्षणेऽन्यस्त्वमथ च न विशेषः,
 सत्योश्चित्यपचित्योराकृतिजातिव्यवस्थानादिति वचनात् । ततो इत्यात्मना सर्वस्य
 वस्तुनः स्थितिरिव, पर्यायात्मना तु सर्वं वस्तुस्थिते विपद्यते वा, भस्वलित-
 पर्यायादुभयसद्भावाद् । न चैवं शुक्रे शक्रे पीतादिपर्यायादुभयेन व्यभिचारः,
 तस्य स्वरूपत्वाद् । न खलु सोऽस्वरूपो येन पूर्वाकारविनाशोऽजहोत्तरा-
 कारोपादानाविनाभावी भवेत् । न च जीवादौ वस्तुनि हर्षोभर्षोदासीन्यादि-
 पर्यायादुभय स्वरूपः, कस्यचिद्वाचकस्याभावाद् । ननुत्पादादयः परस्परं भिद्यन्ते
 न वा । यदि भिद्यन्ते कथमेकं आत्मकं, न भिद्यन्ते चेद् तथापि कथमेकं व्यात्मकमिति
 चेद् । तदयुक्तं, कथंचिद्विजलक्षणत्वेन तेषां कथंचिद्वेदाभ्युपगमाद् । तथाहि ।

इत्यादिविनाशघ्नोऽपि स्याद्विनाशः, मित्रलक्षणत्वाद्, रूपादिवत् । न च मित्र-
लक्षणत्वमसिद्धं, असत् आत्मलक्षण इत्यादः- सत्तः सत्ताविरोधो विनाशः । द्रव्य-
रूपतयाद्युवर्तनं घ्नोऽपि न स्यात् । न चामी
परस्परानपेक्षत्वेन मित्रा एव, परस्परानपेक्षाणां स्वयन्वदसत्तापत्तेः । तथाहि ।
इत्यादः केवलो नास्ति, स्थितिनिगमरहितत्वाद् कर्मरामवत् ; तथा विनाशः
केवलो नास्ति, स्थित्युत्पत्तिरहितत्वाद्, सद्द्वयः ; एवं स्थितिरपि केवलो नास्ति,
विनाशोऽप्यस्यत्वाद्, सद्द्वयेत्यन्योन्यापेक्षाणामुत्पादादीनां वस्तुनि सत्त्वं
प्रतिपत्तव्यम् । तथा च कथं नैकं श्रव्यकम् । तथा चोक्तम् ।

प्रध्वस्ते कटस्य शुशोच तनया मौलं समुत्पादिने
पुनः प्रीतिमुवाह कामपि नृपः शिवाय मध्यस्थताम् ।
पूर्वाकारपरिस्वस्त्यस्तदपराकारोदयस्तद्द्वया-
चारत्रैकं इति स्थितं नयमयं तत्त्वं तथा प्रत्ययात् ॥
वण्डमौलिसुवर्णार्थी नामोत्पादस्थितिष्वलम् ।
शोकप्रमोदमाध्यस्थं जनो याति सहेतुकम् ।
पयोव्रतो न दध्यत्ति न पयोऽस्ति दधिघ्नतः ।
अगौरसन्नतो नोमे तस्माद्दधु त्रयात्मकम् ॥

Stanza XXII.

Stanza: Reality is possessed of innumerable characters ;
it is not possible to explain it in any other way. So, your
proofs are like roars of a lion which frighten away antelopes.
namely, heretics.

तत्त्वं परमार्थभूतं etc.—तत्त्वं in the stanza=परमार्थभूतं वस्तु i. e.
Reality, viz., जीव and अजीव.

अनन्तधर्मात्मकमेव etc.—The word अनन्तधर्मात्मकम् explained :
अनन्ताः—Belonging to the three times and therefore endless.

ये धर्माः etc.—धर्मः or attributes are of two kinds: सहसमाविनः—
synchronous or co-existing and क्रमसमाविनः—successive.

त एवात्मा etc.—Which is characterized by endless attri-
butes, some of which are सहसमाविनः and some क्रमसमाविनः.

एवकारः etc.—That is the character of Reality and no other,

अतोऽन्यथा etc.—Hence no other character can well be
established in regard to the Reality.

अनेन साधनं etc.—The second line supplies the साधन or हेतु for the statement of the first line that Reality is essentially possessed of an endless number of attributes.

तथा हि—The syllogism will run thus :

तत्त्वम् (subject, minor term, पक्ष); अनन्तधर्मात्मकम् (predicate, major term, साध्य); सत्त्वान्वयादुपपत्तेः (reason, middle term, हेतु, साधन).

अन्तर्व्याप्त्यैव etc.—It will be noticed that no दृष्टान्त is given in the above syllogism. The reason is that no दृष्टान्त is possible as will be seen below. Yet the argument is sound, as it is based on 'अन्तर्व्याप्तिः': the very idea of Being (सत्त्वम्) properly analysed yields the साध्य, viz., अनन्तधर्मात्मकत्व. Therefore, there is no need for examples to support the inductive reasoning which establishes the major premiss. Vide Siddhasena-Divākara's Nyāyāvatāra 20 and Com. thereon:—"अन्तर्व्याप्त्यैव साध्यस्य सिद्धेर्बहिर्दृष्टादिति । व्यर्था स्यात् तदसद्भावेऽप्येवं न्यायविदो विदुः ॥" अन्यथा हि स्मर्यमाणे वा संबन्धे प्रयुज्येत, अगृहीते वा । यथायः पक्षः, सोऽयुक्तः । यदा सर्वत्र साध्याविनाश्याविर्न हेतुं स्मरति प्रतिपाद्यः, तदा पक्षेऽपि तमवबुध्य कथं साध्यं न प्रतिपद्येत ? । ततश्चान्तः पक्षमध्ये व्याप्तिः साधनस्य साध्याक्रान्तत्वमन्तर्व्याप्तिः । तयैव साध्यस्य गम्यस्य सिद्धेः प्रतीतिः । बहिर्विवक्षितधर्मिणोऽन्यत्र दृष्टान्तधर्मिण्युदाहृतिः व्याप्तिदर्शनरूपा व्यर्था निष्प्रयोजना । तत्पत्त्याव्यार्याभावादिति । द्वितीयपक्षस्यापि निर्दोषतां निरस्यन्नाह—तदसद्भावेऽप्येवं संबन्धाग्रहणादन्तर्व्याप्त्यभावेऽप्येवमिति व्यर्थेव बहिर्दृष्टादिति । न हि सहदर्शनात् कश्चित् सर्वत्र तद्रूपता सिध्यति । व्यभिचारदर्शनात् । तस्मादगृहीतसंबन्धे प्रतिपाद्ये प्रमाणेन प्रतिबन्ध साध्यः, तस्मिन्ही तत एव साध्यसिद्धेरकिंचित्करी दृष्टान्तोदाहृतिरिति न्यायविदो विदुः अबलुच्यन्त इति ॥"

This doctrine of अन्तर्व्याप्ति in Buddhism, was intended to meet the necessities of the case in which statements were made about the totality of things on the ground of अनुमान. Obviously, there could be no दृष्टान्त in such a case, the दृष्टान्त being included in the पक्ष. The truth of the व्याप्ति was here justified internally (अन्तर) between the हेतु and the साध्य and not sought externally, in a दृष्टान्त. What really arose from the necessities of a special

case was applied generally to all cases of Inference, and that which was originally a generalisation from particulars was treated as a generalisation above and, therefore, independent of, particulars.

Earlier logicians, however, had continued to follow the older logic of अहमात्र as based on generalisation from external data, viz. the दृष्टान्त. This the new school rejects: "सत्त्वे [in क्षणिकं सत्त्वात्] केवलं जडविषयमेव नियमेन दृष्टान्तसापेक्षः साधनप्रयोग-परितोषाय जायते। तेषामेवावृत्त्यर्थमाचार्यो दृष्टान्तमुपादत्ते। यद् सत् तद् क्षणिकं यथा पट इति। पटप्रत्ययस्तु नैवं दृष्टान्तमपेक्षन्ते ॥"—"अन्तर्न्यासिसमर्थनम्"
—by Ratnākara S'ānti.

(See "The Six Buddhist Tracts" including one on अन्तर्न्यासि by Ratnākara S'ānti, edited by M. M. Haraprasad S'āstri). "The work argues that the inseparable connection between the middle term and major term can be conceived without the aid of an example in which the things signified by the two terms co-abide, nay without the aid even of a minor term in which we are to prove the co-presence of the things, e. g. fiery because smoky." (Dr. Vidyābhūṣaṇa's " H. I. L. ").

" A further refinement of logical doctrine is contained in the *Antarvyāptisamarthana* of Ratnākara S'ānti in the tenth century [? 1045 A.D. : e. eleventh century—Dr. Vidyābhūṣaṇa]. It is necessitated by considerations affecting the proof of the momentariness of things. Normally an inference gives us in the example the consomitance of the middle and the major in some object, for instance, fire on the mountain is proved from the presence of smoke with the aid of the example of the kitchen where smoke and fire co-exist. But this is impossible in the case of momentariness *ex vi termini*. Moreover, the conclusion in the normal case takes the form of the presence of the invariable relation in some subject, e. g. the relation of smoke and fire in the mountain, and the inference to establish momentariness cannot be given such a form. The new doctrine insists that it is possible to prove the relation within (antar) that is simply between the thing to be proved and the thing

by which it is to be proved, without the intervention of something external (*bañis*) in which the relation is to exist.” —Keith’s “Buddhist Philosophy” pp. 316-17.

यदनन्तधर्मात्मकं etc.—A व्यतिरेकव्याप्ति i. e. a negative universal major premiss. Its example, however, by the very nature of the case cannot be real. Therefore, the example, ‘विषदिग्दी-
वरम्’—a ‘sky-lotus’. The हेतु here is केवलव्यतिरेकी i. e. capable of entering into a negative व्याप्ति (यत्र साध्याभावः तत्र साधनाभावः) only, अन्वय i. e. positive व्याप्ति being evidently impossible, since every दृष्टान्त that you can think of to illustrate the व्याप्ति-यत्र यत्र सच्चान्वययातृपपत्तिः (सत्त्वं) तत्र तत्र अनन्तधर्मात्मकत्वम्—will be found included in the पक्ष viz. वस्तु i. e. all Reality.

अनन्त० etc.—The list of सहसाविचर्मसु of आत्मन्. इयं etc.—The list of the क्रमसाविचर्मसु of आत्मन्. See Pravacanasastra and Dravyasamgraha.

धर्मास्तिकायादि०—

See जीवा पुगलकाया धम्माधम्मा तद्देव आवासं ।

अस्थितस्मि च नियदा अणवणमइया अणुमहंता ॥

(जीवा पुगलकाया धर्माधर्मौ तथैव आकाशम् ।

अस्तित्वे च नियता अनन्यमया अणुमहान्तः ॥)

—Paṇcāstikāya, 4.

असंख्येयप्रदेशात्मकत्वं—

See जीवा पुगलकाया धम्माधम्मा पुणो च आवासं ।

देसेहि असंखादा णत्थि पदेस सि काळस्स ॥

(जीवा पुगलकाया धर्माधर्मौ पुनश्चाकाशम् ।

प्रदेशैरसंख्याता न सन्ति प्रदेशा इति कालस्स ॥)

—Pravacanasastra II-43.

अत्र चात्मशब्देन etc.—In the predicate अनन्तधर्मात्मकम् of the line the आत्मन् (—त्मकम्) suggests that Reality is not a mere panorama or cinema show of पर्वाया, but that there is a principle of permanence (धौन्य) also in the midst of change (उत्पाद and व्यय) Thus सत् or Reality may be defined as ‘उत्पादव्ययधौन्ययुक्तं सत्’ (See Tattvārtha V. 29.)

शब्देष्वेति etc.—A list of the चर्चस of शब्द. (See Prâtis'akhyas).

अस्य हेतोः etc.—The author does not go into the tedious process of showing that the हेतु in the above syllogism is free from all the हेत्वाभास viz, असिद्ध etc.

कुवादि etc.—The master is compared to the lion, the heretics to so many deer.

अत्र प्रमाण्यानि etc.—The plural number suggests that endless are the proofs which support the Lord's doctrine.

Stanza XXIII.

Stanza When integrated, Reality is without characters, when differentiated, it is without a substance. You have fully seen the truth of Seven Modes which is expressed according to different points of view—a truth which is known by supremely wise men only.

अनन्तरं etc.—In the last stanza, Reality was described to be अनन्तपर्यायम् i. e. possessed of an infinite number of predicates. The same truth is now going to be formulated in the shape of the great Jaina doctrine of सप्तमङ्गी or the Seven Modes. सुकुलितम्—in a brief or condensed form.

I

Reality described *synthetically* is a द्रव्य without reference to पर्याय; the same described *analytically* is पर्याय without reference to their द्रव्य.

अपर्यायं—अविवक्षितपर्यायं—devoid of पर्याय or पर्याय, that is to say, described without reference to पर्याय, not that a thing can really exist without the पर्याय.

वस्तु from वस to dwell, that in which dwell the पर्याय or properties, the Reality consisting of the six dravyas viz. र्च etc.

अप्यन्तरीकृत—in which the पर्याय have been rolled up into a द्रव्य. When we say अण्व् or घट, we think of the पर्याय as non-distinct from the द्रव्य

द्रव्यास्तिकनयः सुद्धसंग्रहादयः etc.—The point of view of synthesis, which believes in द्रव्य and treats पर्याय as non-distinct from द्रव्य. द्रव्यास्तिकनय is also called द्रव्यार्थिकनय i. e. the point of view of the reality (°आर्थिक) or existence (°आस्तिक) of द्रव्य. [For a full exposition of the नयः, see Tattvārtha Bhāṣya on L. 24-25.]

पर्यव=पर्यय=पर्यायः—more usually the last two. The first gives the Prākṛit पञ्च, and is itself a Prākṛit substitute for पर्यय.

च=पुनः—Whereas (पूर्वस्माद्विशेष्योत्तरे).

विचक्रमः—Construe विविच्यमानं च.

अद्रव्यमेव—In which the underlying द्रव्य is ignored.

पर्यायास्तिकनयादुपातिनः—Those who adopt the पर्यायास्तिकनय i. e. the point of view of the existence of the पर्याय only.

भागा एव हि भासन्ते etc.—Only the parts or modes appear located in different ways; there is no द्रव्य anywhere apart from the parts or modes.

ततश्च—So the statement depends upon what is going to be presented (अर्पित) or suppressed (अनर्पित). Sometimes the द्रव्य is presented and its पर्याय suppressed ; sometimes, vice versa. अत एवाह अर्पितानर्पितसिद्धेः—See Tattvārtha-Sūtra V. 31.

ननु अन्वाभिधानप्रत्यय etc.—Objection: The word द्रव्य is different from the word पर्याय, and so also the idea of one is different from the idea of the other. How can Reality be said to be both द्रव्य and पर्याय ?

आदेशः—The answer to that is to be found in the words of the text आदेशः : i. e. owing to statements being of two kinds—सकलादेश and विकलादेश—synthetical statement and analytical statement* on which is based the doctrine of सतमद्गी.

बुधरूपवैद्यस्य—which only the wisest can know. बुधरूपाः = ब्रह्मणः बुधाः—Supremely wise of. Pāṇ. V, iii, 66.

* Not used in the Kantian sense of synthetical and analytical propositions of Logic.

नैसर्गिक—Right knowledge which is either innate or acquired.

न पुन etc.—Teachers of other schools may be possessed of a highly trained intellect i. e. बुद्धि, yet they are not बुद्धिरूप—eminently wise.

तथा चागद etc.—अज्ञान may arise from (1) failure to distinguish between true and false or right and wrong; (2) from the position which springs from the cause of Samsāra i. e. Karma, (3) from Jñāna not producing its fruit; and (4) from a false view (मिथ्यादृष्टि).

अत एव तत्परिगृहीतं etc —Hence, in consequence of मिथ्यादृष्टि or wrong vision, even a study of the Twelve Jaina Scriptures [See "Outlines of Jainism" pp.135-146], will become मिथ्याश्रुत i. e. wrong study in the case of heretics; whereas, even the study of heretical works will prove सत्यश्रुत or right study in the case of those who possess सत्यादृष्टि. The reason is that heretics when they read Jaina scriptures do not try to *understand* them (उपपत्ति-निरपेक्षं etc), but interpret them in any way they *please* (यदृच्छन्); whereas the followers of the Jaina Āgama bring to bear the right kind of vision upon the meaning even of heretical works. Thus, the latter have often succeeded in discovering the right विधि and निवेद्य in Brahmanical works, which have escaped the understanding of Brāhmaṇa commentators. दृष्टि=दर्शन, primarily meaning vision, comes to mean the faith which gives the vision. दर्शन=सत्त्वार्थप्रदान (Tattvārthadhigama I. 2)

तथा हि etc.—A few examples may be given :

(1) There is a passage in the Veda 'अजैर्वेदव्यक्ष'—which the Brāhmaṇas understand as referring to the sacrifice of goats (अज). According to Jaina scholars, however, it refers only to the offering of corn which has become incapable of germination owing to lapse of time (अज=अन्नाप्रायोग्यं). Their reason for the latter interpretation is that it does not stand to moral reason to regard animal sacrifice as good—a point of view

which is given by सम्यग्दृष्टि i. e. faithful adherence to the Jaina creed and the consequent right vision.

(2) अत एव च भगवता etc.—Another example : There is the famous passage of the Br. Up. “विज्ञानघन etc.” (“ Full of consciousness, it springs from these material elements and sinks back into them : there is no consciousness after death.”) which was the subject of a sermon by Vardhamāna (Mahāvira) to Indrabhūti. The latter who before his conversion was a Brāhmaṇa understood the passage as denying the existence of Jīva (आत्मन्) and life after death and thus propounding materialism. Vardhamāna knew better, and he understood it as referring to the temporary eclipse of the soul's consciousness and not its absolute annihilation. Śāṅkara rejects the view that the passage is intended to teach materialism (See Br. Sūtra, Bhāṣya. See Hem. Tri. Ch. X, verses 77, 78; Sūtrakṛit Bk. II Brahmajāla Sutta, Ch. III; Avas'yaka with Har. Vṛtti.

(8) तथा स्मार्ता अपि. Next, there is a passage of the Manusmṛiti which runs as follows: न मांसमहने दोषः etc. (Manu V, 56) Taken literally, it is self-contradictory. If there be no sin in meat-eating, how can abstention from it be declared to be ‘महाकुलम्’? If abstention from such a ‘sinless’ act as meat-eating is to be deemed highly beneficial, on the same principle abstention from other sinless acts such as worship, study, charity should also be deemed beneficial! So the passage requires to be interpreted in some other way. Take न मांसमहने दोषः = न मांसमहनेऽ (अ-)दोषः (अ being elided according to sandhi rules), अपि तु दोषः; and प्रवृत्तिरेषा भूतानां etc.—not in the sense of ‘It is the way of all creatures’, but in the sense of “It is the breeding ground of animalcule germs or bacteria.” Malliṣeṇa next proceeds to show how an infinite number of animalcules spring into life and then perish in the process of meat-making, wine-making and sexual enjoyment. [It is worthy of note how अहिंसा which was at first only one, even though the foremost, of the Five Vratas of the Jainas, along with those of the Brāhmaṇas and the Bauddhas, came to acquire the position of an all-embracing vrata with the Jainas. Thus, in the Jaina Ethics, all the

other vratas including Brahmacharya are recommended not on their own account, but on account of their violating the great Law of Ahimsā.]

Another suggestion made in order to remove the contradiction in Manu's verses and also to bring it into harmony with our moral reason is to take भूतानां-पिशाचप्रायानाम्, (the way) of the devils ; तु=एव, alone (See Amara III, 239). This interpretation is further supported by other passages quoted from the Manusmṛiti, M. Bhārata etc.

आमासु य पक्कासु etc.=आमासु च पक्कासु च विपच्यमानासु मासपेदीषु ।
आत्यन्तिक उपपादो भणितस्तु निगोदजीवानाम् ॥ १ ॥ मये मधुनि मांसे नवनीते
चतुर्पके । इत्यप्यन्तेऽनन्तास्तद्वर्णास्तत्र जन्तवः ॥ २ ॥ मैथुनसंसारदो नवलक्षं
हन्ति सुखजीवानाम् । केवलिना प्रज्ञापिता श्रद्धातत्त्वाः सदाकारम् ॥ ३ ॥
—Quoted from the Sāmbodhi Saptatīka of Ratnas'ekkhara Sūri
(Gāthās 66, 65, 63)—See AMP edition of the *Syādvādamāṅgārī*.

स्त्रीयोनौ संभवन्ति द्वौन्द्रियादिस्तु ये जीवाः । एको वा द्वौ वा त्रयो वा लक्षपुण्यं
चोत्कृष्टम् ॥ ४ ॥ पुरुषेण सहगताया तेया जीवानां भवति वृषणम् । वेशुकदृष्टा-
न्तेन तत्प्रायसगणकाकारात्तेन ॥ ५ ॥ पञ्चेन्द्रिया मनुष्या एकरुद्रपुष्करादीर्गर्भे । उत्कृष्टं
नवलक्षा जायन्ते एकवेद्यायाम् ॥ ६ ॥ नवलक्षाणां मध्ये जायते एकस्य द्वयोर्वा
समाप्ति । गोपाः पुनरेवमेव च विलयं व्रजन्ति तत्रैव ॥ ७ ॥

—Some anticipation of modern sexual physiology.

II.

अथ केमी सप्तभङ्गाः etc.—It will be borne in mind that the discussion of the Ahimsā and other texts was only by way of passing. The main point under consideration is the Doctrine of the “Seven Bhaṅgas or Modes” and the “Two Ādes'as” (See supra) to which we now revert.

एकज जीवादौ...सप्तभङ्गीति गीयते—See Pr. N. T. IV. 14 p. 59, Taken almost verbatim from its Commentary, Ratnākaraṭatārikā.

“एकज जीवादौ etc.—” For a detailed exposition of the meaning, see further “सज्जन्ते etc....अभिहितम्” ibid pp. 59-60.

The point of the last remark in the passage above quoted will be explained in the sequel.

Saptabhangī is defined as a statement (वचनविन्यासः) in seven different ways (सप्तभिः प्रकारैः)—to be mentioned hereafter—of affirmation and negation (विधिनिषेधयोः), with the use of the word स्यात् (स्याच्छब्दलङ्घितः), singly and jointly (पृथग्भूतयोः सङ्घटितयोश्च) without inconsistency such as that arising from conflict with प्रत्यक्ष (अविरोधेन=प्रत्यक्षादिवाधापविहारेण), as the result of inquiry (प्रसवशात्) about each of the different predicates (धर्म) of a thing such as सत्त्व (existence) etc.

तथा etc.—From स्यादस्यैव सर्वम् to सप्तमः taken verbatim from Pr. N. T. III, 14 to 21:—

(1) स्यादस्यैव सर्वम्—Statement of affirmation made singly (इति विधिकल्पनया प्रथमो बद्धः).

(2) स्यान्नास्यैव सर्वम्—Statement of negation made singly (इति निषेधकल्पनया द्वितीयः).

(3) स्यादस्यैव स्यान्नास्यैव (इति क्रमतो विधिनिषेधकल्पनया तृतीयः) Statement of affirmation and negation made conjointly, but in such a way as to avoid inconsistency which can be done by making the affirmation and the negation one after the other (क्रमतः).

(4) स्यादवक्तव्यमेव (इति युगपद् विधिनिषेधकल्पनया चतुर्थः) Statement of indescribability arising from making affirmation and negation conjointly, and also simultaneously,—thus involving a contradiction which can be got over by making the statement of indescribability.

(5) स्यादस्यैव स्यादवक्तव्यमेव (इति पञ्चमः) Statement of affirmation and indescribability made conjointly, the latter, which arises from combining affirmation and negation simultaneously and yet without running into the absurdity of self-contradiction, being added to the former affirmation.

(6) स्यान्नास्यैव स्यादवक्तव्यमेव (इति निषेधकल्पनया युगपद्विधिनिषेधकल्पनया षष्ठः) Statement of negation and indescribability made conjointly, the latter, which arises from combining affirmation and negation simultaneously and yet without the absurdity of self-contradiction, being added to the former negation.

(7) स्यादस्यैव स्याच्चास्यैव स्यादवच्छेदमेवेति (इति क्रमतो विविचिषेव-
कल्पनया युगपद्विचिनिषेवकल्पनया च सप्तम-) Statement of affirmation
and negation made conjointly but successively, joined with that
of indescribability arising from combining affirmation and
negation simultaneously and yet without the absurdity of
self-contradiction.

XII.

Fuller Exposition.

(1) तत्र स्याद् कथंचिद् etc.—From स्याद् कथंचिद् to व्यवच्छेद-
प्रयोजनतः taken verbatim from the Ratnākaraśāstrīkī except
that M. omits स्यादित्ययमनेकान्तद्योतकं and inserts the prefatory तत्र.

A thing may *be* in one way, in view of its own द्रव्य
(substance), क्षेत्र (place), काल (time) and भाव (nature or
property); but the same may *not be*, in another way, in view
of the द्रव्य, क्षेत्र, काल and भाव of another thing. Otherwise, the
thing would lose its individuality, its own self. The illustration
in the text is clear.

अवधारणं चान्न—एव (=only, which expresses exclusion)
means 'that, and that only,' that is, the particular statement
which we wish to make and no other.

तथाप्यस्यैव etc.—अस्ति would connote absolute, unrestricted
existence, while what is meant to be conveyed is a particular
existence, an existence of the thing as such and not as another
thing. This is why we use the word स्याद् in stead of अस्ति.
One connotes absolute, the other modal or relative existence.
For it, another word is कथंचिद्. In ordinary parlance, we do
not use the words स्याद् or कथंचिद् in every proposition, but it
is always understood.

स्याद् कथंचिद् etc.—A thing *is*, in its own substance, not in
another's substance; e. g. घट is as a पार्थिव object, not as a जलीय
object; that is to say, in a certain way and not in any other
way. Hence कथंचिद्, which is the same as स्याद्.

(2) Bhaṅga II. स्याद् कथंचिद् नास्त्येव etc.—From स्याद् कथंचिद्
to सत्य साधनत्वाभावात्सङ्कात् borrowed from the Ratn. III, 16

(See also S. R.) with a few unimportant changes. स्वद्रव्यादि-
भिरिव परद्रव्यादिभिरपि वस्तुनोऽसत्त्वानिष्टौ.....वस्तुप्रतिनियमविरोधः...
.....सिद्धमित्यभिधानीयम् । साधनाभासत्त्वप्रसङ्गात् । Ratnā. the rest
being omitted by M.

The reading adopted in the Text belongs to most of the Mss. and is evidently the correct reading. For it agrees with its original of the Ratnākarāvatārikā and gives the sense as required by the author's exposition of the affirmation and negation as contained in the Syādvāda doctrine. See supra note on Stanza XIV p. 165 "तत्र स्यात् कथंचिद् ..न पुनः परद्रव्यं etc.—अन्यथेतररूपापत्त्या स्वरूपहानिप्रसङ्गः, where असत्त्वं is predicated of a thing not 'स्वद्रव्यरूपेण' but 'परद्रव्यरूपेण' which requires परद्रव्यादिभिरपि वस्तुनोऽसत्त्वानिष्टौ in the present passage. In fact, it is the very point which the critic of the Sāhāda often misses and which the Syādvādin makes out in defence of his position. Of course, it is not denied that in the Anekāntavāda असत्त्वं belongs to the thing itself and not to the other thing, and that is what distinguishes the Anekāntavāda from Ekāntavāda. But, be it noted that the असत्त्वं is nowhere said to belong to the thing स्वद्रव्यरूपेण or 'स्वद्रव्यादिभिः' but only परद्रव्यरूपेण or 'परद्रव्यादिभिः'. Thus, does the Jaina Anekāntavāda stand distinguished from the Buddhistic nihilism, and the Jaina may well claim that it is the only form in which the Buddhistic nihilism could justify itself to common sense.

A thing cannot be असत् 'स्वद्रव्यादिभिः' but if it is not going to be regarded as असत् even 'परद्रव्यादिभिः', one thing would be every other thing i. e. anything would be anything, and there would be nothing like a thing's own nature.

न चास्तित्वैकान्तवादिभिः etc.—The necessity of recognising अस्तित्व and नास्तित्व alongside of each other (though in different capacities such as 'स्वद्रव्य' and 'परद्रव्य') may be thus shown: If you want to prove anything, say अनित्यत्वं, by means of a साधन (हेतु), say सत्त्वं, then that साधन will have to fulfil the condition of a good साधन viz. absence from the निषङ्ग
c. g. दृक् अनित्यत्वं नास्ति-तच्च सत्त्वमपि नास्ति (व्यतिरेकव्याप्ति) quite as

much as presence in the सपक्ष; thus involving नास्तित्व of the साधन alongside the अस्तित्व of the same, and vice versa. The doctrine of absolute अस्तित्व or नास्तित्व thus breaks down. Of course, we may wish to give prominence to one or the other, and so may mention one and remain silent about the other (अपितानर्पितसिद्धेः' as Umāsvāti says Tatstv. V. 31).

'अर्पितानर्पितसिद्धेः'—For further explanation see the Tattvārtha Bhāṣya and the Rājavārtika (V. 31) and Ratnā. IV. p 61. अथ यदेव .. लक्षणीयम्.

(3) तृतीयः स्पष्ट एव—See above द्वाभ्यामस्तित्व* etc.—From द्वाभ्यां to सामर्थ्याभावाद् reproduced from the Ratnā. on Pr. N. T. iii. 18; the rest of the passage substantially agrees with the rest of its original which is noted in the Appendix. The gist of the passage in the text is to show how अवस्तव्यत्वं arises from attempting to combine simultaneously and with equal prominence the सत्त्वं and the अवस्तव. There is no word in the language to do this: the word सत् will connote सत्त्वं and not अवस्तव; the word अवस्तव will connote अवस्तवत्वं and not सत्त्वं. If may be asked: Is there no single word which could present both सत्त्वं and अवस्तव, just as there is the single word पुष्यदन्त presenting both the sun and the moon. Answer: as a matter of fact, there is not. But supposing there were such a word, still it would present the two to the mind one after the other. Question: Does not the technical name सत् as declared in the Sūtra सत्त्वानयोः सत् (Pāṇ. III, ii, 27.) stand for both the सत्त्वं and अवस्तव terminations? Answer: It does, but even then it does not present both the terminations to the mind simultaneously, but only *one after the other*. As there is no single word to express सत्त्वं and अवस्तव *simultaneously* combined, so there is no Dvandva compound, nor Karmadhāraya compound, nor a sentence which could give expression to the idea of

* The paragraph in the Ratnākaraśāstrīka concludes with an important piece of information that "अयं च भङ्गः" कैमिद् तृतीयमङ्गस्थाने पञ्चमे तृतीयश्चैतस्य स्थाने । न चैवमपि कश्चिद्दोषः । अयं विज्ञेयस्याभावाद् ।"

simultaneous combination of सत्त्वं and असत्त्वं. दृष्टि=समाप्त as in K. Pr. 'चर्मोपमानयोर्लोपे दृष्टौ वाक्ये च दृश्यते'.

न च सर्वथा etc.—This is a very important *nota bene*. The अवक्तव्यत्वं here laid down is not *absolute* अवक्तव्यत्वं—which would mean only अनभिधेयत्वं, which is absurd—, but only अवक्तव्यत्वं as an element in the Anekānta position.

शेषाच्चयः सुगममिमाया—The last three are explained in the Ratn. on Pr. N. T. iii. 19–20–21 : “स्वद्वयादिभि. etc.”

न च वाच्यं एकत्र वस्तुनि etc.—As against the *seven* Bhangas, it may be urged, there will be an *infinite* number of भङ्ग about every thing in consequence of the infinite number of चर्मा which can be affirmed or denied about that thing (see also St XIV “अनन्तधर्मात्मकमेव वस्तु—”) The answer to that objection is—Surely, if you take *all* the *infinite* number of पर्याय or चर्मा, the number of भङ्ग will be infinite. But in respect of *each* of the पर्याय, the भङ्ग will be *seven* only. That is the point. The passage in the Text from एकत्र वस्तुनि to संभवाद is reproduced from Pr. N. T. iii. 37–38. See Appendix.

यथा हि सदसत्त्वाभ्यां etc.—M. shows how the सप्तभङ्गी principle can be applied to चर्मा other than सत्त्वं and असत्त्वं also, such as सामान्य and विशेष. Of the सामान्य and the विशेष, the first may be taken as the affirmative and the latter as the negative ; if you treat the two correlatives as standing on an equal footing it may depend upon which of them is going to be made the principal and which the subordinate, the principal being presented as the affirmative and the subordinate as the negative.

प्रतिपर्यायेण etc. पतेरिति etc.—Reproduced from the Pr. N. T. iii, 39 to 42. See Appendix. The reason given for the number *seven* of the भङ्ग is that the पर्यद्वयोः (questions) in respect of each पर्याय are seven ; and the पर्यद्वयोः are seven because the जिज्ञासा (curiosities) from which they spring are seven ; and the जिज्ञासा are seven because संदेहा (doubts) which give rise in them are seven ; and the संदेहा are seven because वस्तुधर्मा (characters of things) in regard to which doubts may exist are seven. See Saptabhāṅgītarāṅgīni quoted in the Appendix.

इयं च सप्तमङ्गी सकलदेश etc.—The सप्तमङ्गी in respect of each of the भूत is either *Synthetic* (सकलदेश) or *Analytic* (विकलदेश). The former refers to the entire, undivided Reality, and the latter to a fragment or aspect of the same thing. The former is, therefore, known as 'प्रमाणवाक्य' or Proposition of the Truth i. e. the whole Truth, while the latter is called 'नववाक्य' or Proposition *leading* to the Truth i. e. the proposition of a particular view-point. (तत्र सकलदेशः प्रमाणवाक्यम्—विकलदेशो नववाक्यम्). For the rejection of this view see Saptabhangitarāṅgī.

वृहत्क्षणं चेदम् etc.—सकलदेश i. e. Statement of the entire, undivided Reality is thus defined. "प्रमाणप्रतिपन्नानन्तवर्मात्मकवस्तुनः कालादिभिः अभेदवृत्तिप्राधान्यात् अभेदोपचारात् वा योगपक्षेन प्रतिपादकं वचः सकलदेशः". The definition is taken verbatim from Pr. N. T. iii, 41, and so also its explanation कालादिभिः...सकलदेश from Ratn. thereon. See Appendix.

The points to note in the definition are : (1) If we bring प्रमाण to bear upon the Reality before us (and be it noted that we are here dealing with Reality), we shall find that it is possessed of an infinite number of वर्मसु (प्रमाणप्रतिपन्न). (2) Now, these वर्मसु can, by an act of synthesis, be united together, which is rendered possible by certain bonds of union among the वर्मसु such as काल etc. (3) The synthesis may be due either to emphasis laid upon the identity of the common elements (काल etc.) or to a supposed identity of those elements in the case of all the वर्मसु. (अभेदवृत्तिप्राधान्यात्—). Lastly (4) It is necessary that all the वर्मसु should be viewed *together, simultaneously* (योगपक्षेन).

योगपक्षेन अशेषवर्मात्मकं वस्तु etc.—नयात्मकत्वात्—Reproduced from the Ratnā. (See Appendix) except the last word, which in the Ratnā. is "नयात्मकत्वात्." The points of difference between the two ādes'as are : (1) In the former, the entire Reality is comprehended synthetically i. e. with all its वर्मसु taken *simultaneously*; in the latter, the Reality is treated analytically i. e. with its वर्मसु taken *one by one*. (2) In the former, emphasis is laid

other चर्ये; so, owing to this fact, all the चर्ये may be treated as one.

(4) संबन्ध—Relation, viz. that of identity with the object. As अस्तित्व is non-distinct from the object, so are all the other चर्ये. Thus, owing to the sameness of their relation to the object they may be all treated as one.

(5) उपकार—Influence. The influence which अस्तित्व exercises upon an object viz. to tinge it with its self, is also the influence which all the other चर्ये exercise upon that object. So, owing to the sameness of the influence, they may be all treated as one.

(6) गुणिदेश—The locality of the substance. Moreover, the locality of the substance of all the चर्ये is the same, and so, owing to it, they may be all treated as one.

(7) संसर्ग—Contact or relation. The relation which अस्तित्व bears to an object is also the relation which other चर्ये bear to it. So all the चर्ये may, owing to this fact, be treated as one.

[The distinction between संबन्ध (अविच्छेदभाव) and संसर्ग may be pointed out. The former leans towards अभेद, the latter towards भेद.]

(8) शब्द—Word. The word which denotes an object with the चर्ये अस्तित्व, say वृत्, is the same as the word which denotes the object with the other चर्ये. So all the चर्ये may be treated as one, realising their unity in the वृत्.

पर्यायार्थिकनये etc.—अभेदोपचारः क्रियते. It must be carefully noted that this अभेदवृत्ति or recognition of unity is possible when emphasis is laid upon द्रव्यार्थिकनय as opposed to पर्यायार्थिकनय. The difference between the two is this: in द्रव्यार्थिकनय it is the central द्रव्य that is adverted to or kept in mind; in the पर्यायार्थिकनय, it is the पर्यायवत्. Now, when the द्रव्यार्थिकनय is subordinated to the पर्यायार्थिकनय, which is the same thing as saying—when the पर्यायवत् are considered rather than the द्रव्य, the principle of unity retires into the background, and since-

the *पर्याय*s are many, the *अभेदवृत्ति* (unity) in question is impossible. For, from this point of view, there cannot be many *गुण*s belonging to one and the same object at the same time. You will ask: Is this not contrary to our experience that many *गुण*s do belong to the same object at the same time? *viz.*, Answer: No; not without creating a *pro tanto* breach in the unity of the object, which thus becomes really as many as the *गुण*s. This may be shown by a consideration of those points on which *अभेदवृत्ति* was shown to rest in the case of *द्रव्यार्थिकनय*.

(1) Take *काल*. The several *गुण*s do not belong to the same object *at the same time*. If they do, by that very act they would create a breach in the unity, and there would be as many different substrata as there were *पर्याय*s, and also as many moments of time characterising them. The *गुण*s being many, they cannot belong to the same object at the same time. If they did, they would create a breach in the unity of the object and also the time. Thus, there would be as many objects as there are *पर्याय*s characterising them, and these again would belong to different moments of time. So the unity of time on which the synthesis was based in the previous case (*द्रव्यार्थिकनय*) is not available in the present case (*पर्यायार्थिकनय*), and here therefore there is no possibility of *अभेदवृत्ति* (real synthesis).

(2) Next, take *आत्मरूप*. The *आत्मरूप*s, that is *selves*, being different, there is no possibility of the *गुण*s coming to unity. If they had all the same *आत्मरूप*, that would militate against their plurality.

(3) Similarly, the *अर्थ* or *आधार* of the several *गुण*s is not the same, every *गुण* having its own *अर्थ* or *आधार*. And so there is no possibility of *अभेदवृत्ति*.

(4) Moreover, the *अर्थ* or *आधार* of the several *गुण*s being not the same, this principle of unity is also wanting in the present case. If *अर्थ* or *आधार* of the several *गुण*s were the same, this would *ipso facto* make for the unity of the *गुण*s—which is contrary to our hypothesis of a plurality of *गुण*s.

(4) संबन्धs, too, are many, corresponding to the many संबन्धिन्s. For a plurality of संबन्धिन्s must involve a plurality of संबन्धs. So this principle of synthesis (unity of संबन्ध) is also wanting in the present case.

(5) Each गुण exerceises its own peculiar उपकार (influence), and so there are as many उपकारs as there are गुणs (उपकारिन्s). Thus, there is no unity of उपकार to effect the required synthesis (अनेदृष्टि).

(6) The गुणिदेशs, too, vary with the गुणs. And since they vary, this is another principle of unity which is wanting in the present case.

(7) संसर्ग, again, differs with the संसर्गिन्s. And, therefore, no unity of संसर्ग is possible in this case. So this is another principle of unity that is wanting for the synthesis.

(8) Lastly, शब्द differs with each object. All the गुणs could be expressed by a single word, one word in the language would do duty for all, and all the rest of the vocabulary would be superfluous. This is evidently absurd. Therefore, there are as many words as there are gunas. And so the unity of word is also wanting in the present case to effect the synthesis.

तत्त्वतो etc.—Summary in the words of the Ratnakārāvatārikā with a slight variation. It means: Thus, the पदार्थs differ in काल, आत्मरूप etc., and, therefore, their unity cannot be real, but only superimposed upon their difference. The reader will now understand the reason for introducing 'अनेदोपचाराद्वा' in the definition of सकलदेश.

प्रमाणवाक्यापरपर्याय.—The सकलदेश is otherwise called प्रमाणवाक्य. See supra. Ratn. adds इति स्थितम्, and then concludes with a kārīkā giving the list of 'कालादि's. Thus.—

कालात्मरूपसंबन्धा. संसर्गोपक्रिये तथा ।

गुणिदेशार्थशब्दाद्येत्यष्टौ कालादयः स्मृताः ॥

नयविषयीकृतस्य etc.—In this partial view of things which is called विकलदेश or नयवाक्य, भेददृष्टि or difference is real and pro-

minent, and even when there is अमेद, भेद is superimposed upon the अमेद, and the latter thrown into the background. With भेद comes also the succession (योगपञ्च), which characterizes the statement in a विकलादेश. Pr. N. T. has here a sūtra “तद्विपरीतस्तु विकलादेशः” (iv-45) and the definition is given in the Ratn. in the words which are reproduced in the Text.

Books of Reference.

1. Pramāna-naya-tattvālokaśāṅkārā with Ratnākara-vatārikā.
2. Saptabhaṅgītarauṅgī.
3. Prof. S. C. Chakravartin's Introduction to his edition of the Pañcastikāya.
4. “An Epitome of Jainism” by Messrs. Nahar and Ghosh Obs. VIII and IX.

Appendices.

I. एकत्र वस्तुन्येकैकधर्मपर्यनुयोगवशादविरोधेन व्यस्तयोः समस्तयोश्च विधिनिषेधयोः कल्पनया स्यात्काराङ्कितः सप्तया वाक्ययोगः सप्तमङ्गी ।

एकत्र जीवादौ वस्तुन्येकैकसत्त्वादियमविषयप्रभवशादविरोधेन प्रतिपक्षादि-
बाधापरिहारेण पृथग्भूतयोः समुदितयोश्च विधिनिषेधयोः पर्यालोचनया कृत्वा
स्थाच्छन्दलान्छितो वक्ष्यमाणैः सप्तभिः प्रकारैर्वचनविन्यासः सप्तमङ्गी विज्ञेयः ।
अन्यन्ते मियन्तेऽर्था यैस्ते भङ्गा वचनप्रकारास्ततः सप्तमङ्गाः समाहृताः सप्तमङ्गीति
कथ्यते । नामावस्त्वाभयविधिनिषेधकल्पनया शतमङ्गीप्रसङ्गनिवर्तनार्थमेकत्र वस्तु-
नीत्युपन्यस्तम् । एकत्रापि जीवादिवस्तुनि विधीयमानानिषिध्यमानानन्तधर्मपर्या-
लोचनयाऽनन्तमङ्गीप्रसक्तिव्यावर्तनार्थमेकैकधर्मपर्यनुयोगवशादित्युपात्तम् । अनन्ते-
ष्वपि हि धर्मेषु प्रतिधर्मं पर्यनुयोगस्य सप्तैव प्रवर्तमानत्वात् । तत्प्रतिवचनस्यापि
सप्तविधत्वमेवोपपन्नमित्येकैकस्मिन् धर्मे एकैकैव सप्तमङ्गी साधीयसी । एवं
चानन्तधर्मापेक्षया सप्तमङ्गीनामानन्त्यं यदायाति तदमिमममेव । प्रत्यक्षादि-
विरुद्धसदायेकान्तविधिप्रतिषेधकल्पनयाऽपि प्रवृत्तस्य वचनप्रयोगस्य सप्तमङ्गी-
त्वाद्युपपन्नमङ्गार्ययमविरोधेनेत्यभिहितम् । अत्रोच्यते च—

या प्रमाद्विधिपूर्वदासमिदया बाधव्युता सप्तया
धर्मं धर्ममपेक्ष्य वाक्यरचनाऽनेकात्मके वस्तुनि ।
निर्दोषा निरदोषा देव ! भवता सा सप्तमङ्गी अया
जल्पन् जलपरणाङ्गणे विजयते वादी विपक्षं क्षणात् ॥

इदं च सप्तभङ्गीलक्षणं प्रमाणवयसप्तभङ्गयोः साधारणमवधारणीयम् ।
विशेषलक्षणं पुनरनयोरग्रे वक्ष्यते ।

स्यादस्येव सर्वमिति विधिकल्पनया प्रथमो भङ्गः—

स्यादित्यव्ययमनेकान्तावधौतकम् । स्याद् कथंचित् स्वद्रव्यक्षेत्रकालभा-
वरूपेणास्येव सर्वं कुम्भादि, न पुनः परद्रव्यक्षेत्रकालभावरूपेण । तथाहि—कुम्भो
द्रव्यतः पार्थिवत्वेनास्ति, न जलादिरूपत्वेन, क्षेत्रतः पाटलिपुत्रकल्मेन, न कान्ध-
कुब्जत्वेन; कालतः शैशिरत्वेन, न चासन्निकादित्वेन, भावतः इयामत्वेन, न
रक्तत्वादिना । अन्ययेतररूपापत्त्या स्वरूपहानिप्रसङ्ग इति । अवधारणं चान्न
भङ्गोऽनभिमतार्थव्यावृत्त्यर्थमुपासम् । इतरथाऽनभिहिततुल्यतैवास्य वाक्यस्य
प्रसज्येत, प्रतिनियतस्वार्थाभिधानाद् । तदुक्तम्—

वाक्येऽवधारणं तावदनिष्ठार्थनिवृत्तये ।

कर्तव्यमन्यथाऽनुक्तं समत्वाद् तस्यकुत्रचित् ॥

तथाप्यस्येव कुम्भ इत्येतावन्मात्रोपादाने कुम्भस्य स्तम्भायस्तिनापि
सर्वप्रकारेणास्तित्वप्राप्तेः प्रतिनियतस्वरूपावृत्तिरिति, स्याद् तदप्रतिपक्षे स्यादिति
प्रयुज्यते स्याद्, कथंचित् स्वद्रव्यादिभिरेवायमस्ति, न परद्रव्यादिभिरपीत्यर्थः ।
यत्रापि चातो न प्रयुज्यते तत्रापि व्यवच्छेदकलैवकारवद् बुद्धिमद्भिः प्रतीयत एव ।
तदुक्तम्—

सोऽप्रयुज्योऽपि वा तज्ज्ञैः सर्वार्थाद् प्रतीयते ।

यथैवकारो योगादिष्ववच्छेदप्रयोजनः ॥

अथ द्वितीयभङ्गोद्धेनं रूपापयन्ति—

स्यानास्येव सर्वमितिनिषेधकल्पनया द्वितीयः ॥ स्वद्रव्यादिभिरिव परद्रव्या-
दिभिरपि वस्तुनोऽसत्त्वानिष्टौ हि प्रतिनियतस्वरूपाभावाद्बस्तुप्रतिनियमविरोधः ।
न चास्तित्वैकान्तवादिभिरन नास्तित्वं सिद्धमित्यभिधानीयम् । कथंचित्
तस्य वस्तुनि युक्तिसिद्धत्वाद् साधनवत् । न हि कचिदनित्यत्वादी साध्ये
सत्त्वादिसाधनस्यास्तित्वं विपक्षे नास्तित्वमन्तरेणोपपन्नम्; तस्य साधनाभावे साधनस्य
नास्तित्वमभिधीयते तत्कथं प्रतिषेध्यम् । स्वरूपस्य प्रतिषेधत्वावृत्तौ, साध्य-
सद्भावे नास्तित्वं तु यत्प्रतिषेध्यम् तेनाविनाभावित्वे साध्यसद्भावास्तित्वस्य
व्याघातात्तेनैव स्वरूपेणास्ति नास्ति चेति प्रतीत्यभावादिति चेत्, तदसत् ।
एवं हेतोश्चिरूपत्वविरोधात् विपक्षासत्त्वस्य तात्त्विकस्याभावात् । यदि चार्थं
भावाभावयोरेकत्वमाचलीत तदा सर्वथा न कचिद् प्रवर्तते नापि कुतश्चिद्वर्तते ।
प्रवृत्तिनिवृत्तिविषयस्य भावस्याभावपरिहारेणासंभवात्, अभावस्य च भाव-
परिहारेणेति वस्तुनोऽस्तित्वनास्तित्वयो रूपांतरत्वमेष्टव्यम् । तथा चास्तित्वं
नास्तित्वेन प्रतिषेधेनाविनाभावे सिद्धम् । यथा च प्रतिषेध्यं नास्तित्वस्य नास्तित्वं
तथा प्रधानभावतः क्रमापेक्षोभयत्वादियमपञ्चक्रमपि वक्ष्यमाणं लक्षणीयम् ॥

अथ तृतीयं भङ्गमुल्लेखतो व्यक्तीकुर्वन्ति—

स्यादस्त्येव स्यान्नास्त्येवेति क्रमतो विधिनिषेधकल्पनया तृतीयः ॥

सर्वमिति पूर्ववद्भादिहोत्तरत्र चात्रवर्तनीयम् । ततोऽयमर्थः । क्रमार्पितस्वपर-
द्रव्यादिचतुष्टयापेक्षया क्रमार्पिताभ्यामस्तित्वनास्तित्वाभ्यां विशेषितं सर्वं कुम्भादि
वस्तु स्यादस्त्येव स्यान्नास्त्येवेत्युल्लेखेन वक्तव्यमिति ॥

इदानीं चतुर्थं भङ्गोल्लेखमाविर्भावयन्ति—

स्यादवकल्प्यमेवेति युगपद्विधिनिषेधकल्पनया चतुर्थः ॥

द्राभ्यामस्तित्वनास्तित्वाख्यधर्माभ्यां युगपत्वधानतयाऽर्पिताभ्यामेकस्य च
स्तुनोऽभिधित्वाया तादृशस्य शब्दस्यासंभवादवकल्प्य जीवादि वदित्वाति । तथाहि—
सदसत्त्वयुगद्वयं युगपदेकत्र सदित्यभिधानेन वक्तुमशक्यम् । तस्यासत्त्वप्रतिपादना-
समर्थत्वात् । तथैवासदित्यभिधानेन न तद्वक्तुं शक्यम् । तस्य सत्त्वप्रत्यायने
सामर्थ्याभावात् । सांकेतिकमेकं पदं तदभिधातुं समर्थमित्यपि न सत्यम् । तस्यापि
क्रमेणार्थद्वयप्रत्यायने सामर्थ्यापत्तेः । शत्रुशानचौ सदिति शत्रुशानचोः संकेतित-
सच्छब्दवत् । इन्द्रशक्तिपदं तयोः सकृदभिधायकमित्यनेनापास्तम् । सदसत्त्वे
इत्यादि पदस्य क्रमेण धर्मद्वयप्रत्यायने समर्थत्वात् । कर्मधारयादिद्वित्वपदमपि
न तयोरभिधायकं तत एव वाक्यं तयोरभिधायकमनेनैवापास्तमिति सकलभाषक-
रहितत्वादवकल्प्यं वस्तु युगपत् सदसत्त्वाभ्यां प्रधानभावापि ताभ्यामाकान्तं
न्यवतिष्ठते । अयं च भङ्गः कैश्चिन्तृतीयमङ्गस्थाने पठ्यते तृतीयश्चैतस्य स्थाने ।
न चैवमपि कश्चिदोपः । अर्थविशेषस्याभावात् ॥

अथ पञ्चममङ्गोल्लेखमुपदर्शयन्ति, स्यादस्त्येव स्यादवकल्प्यमेवेति विधि-
कल्पनया युगपद्विधिनिषेधकल्पनया च पञ्चमः ॥ स्वद्रव्यादिचतुष्टयापेक्षयाऽस्तित्वे
सत्यस्तित्वनास्तित्वाभ्यां सह वक्तुमशक्यं सर्वं वस्तु । ततः स्यादस्त्येव
स्यादवकल्प्यमेवेत्येवं पञ्चममङ्गेनोपदर्श्यते इति ॥

अथ षष्ठमङ्गोल्लेखं प्रकटयन्ति—स्यान्नास्त्येव स्यादवकल्प्यमेवेति निषेध-
कल्पनया युगपद्विधिनिषेधकल्पनया च षष्ठः । परद्रव्यादिचतुष्टयापेक्षया नास्तित्वे
सत्यस्तित्वनास्तित्वाभ्यां युगपत्वेन प्रतिपादयितुमशक्यं समस्तं वस्तु । ततः
स्यान्नास्त्येव स्यादवकल्प्यमेवेत्येवं षष्ठमङ्गेन प्रकाश्यते ॥

संप्रति सप्तममङ्गमुल्लिखन्ति—स्यादस्त्येव स्यान्नास्त्येव स्यादवकल्प्यमेवेति
क्रमतो विधिनिषेधकल्पनया युगपद्विधिनिषेधकल्पनया च सप्तमः इति ॥

इति भाष्यं सप्तमङ्गीसमाप्त्यर्थः । स्वपरद्रव्यादिचतुष्टयापेक्षयाऽस्तित्वनास्ति-
त्वयोः सतोऽस्तित्वनास्तित्वाभ्यां समसमयमभिधातुमशक्यमखिलं वस्तु तत एव-
मनेन मङ्गेनोपदर्श्यते ॥

—P. N. Tattvāloka'āmkāra, and

Ratnākara'yatārikā Ch. IV.

- II. कथंचित् ते सदेवेष्टं कथंचिदसदेव तद् ।
 तयोभयमवाक्यं च नययोगात् सर्वथा ॥
 क्रमार्पितद्वयाद्वैवं सदावाक्यमवाकितः ।
 अवकथ्योचराः शेषाश्च यो भङ्गाः स्वहेतुतः ॥

(१) विधिकल्पना, (२) प्रतिषेधकल्पना, (३) क्रमतो विधिप्रतिषेधकल्पना
 (४) सद्विधिप्रतिषेधकल्पना च. (५) विधिकल्पना-सद्विधिप्रतिषेधकल्पना च
 (६) प्रतिषेधकल्पना-सद्विधिप्रतिषेधकल्पना च (७) क्रमाक्रमार्पणं विधिप्रति-
 सेधकल्पना च—
 —Āptamīmāṃsā with Com.

III. (a) “स्यादस्त्येव षट्. (१), स्यामास्त्येव षट्: (२), स्यादस्ति नास्ति
 च षट्: (३), स्यावकथ्य एव (४), स्यादस्ति चावकथ्यश्च (५), स्यामास्ति
 चावकथ्यश्च (६) स्यादस्ति च नास्ति चावकथ्यश्च” —इति एतत्सप्तवाक्यसमुदायः
 सप्तमङ्गीति कथ्यते । तदुत्तरं तु प्राथमिकप्रमत्तानप्रयोज्यत्वे सति एकवस्तु-
 विरोधकाविरुद्धविधिप्रतिषेधात्मकवैयर्थ्यप्रकारकबोधजनकसप्तवाक्यपर्याप्तसमुदाय-
 इत्यम् ।..... । तदिदमाहुर्मनियुक्ताः “ प्रभवशादेकत्र वस्तुम्यविरोधेन
 विधिप्रतिषेधकल्पना सप्तमङ्गी ” इति ।.....

(b) यद्यपि सत्यन्तनिवेशात्प्रातिव्याप्त्यप्याप्त्यादिदोषवारकत्वं न संभ-
 वति, तथापि प्रतिपाद्यप्रमाणं सप्तविधानामेव सङ्गानात् सतैव भङ्गा इति
 नियमसूचनाय तन्निवेशनम् । ननु प्रमाणं सप्तविधत्वं कथमिति चेद्, जिज्ञासार्ता
 सप्तविधत्वाद् । प्राथमिकजिज्ञासाप्रतिपादकवाक्यं हि प्रम इत्युच्यते ॥ ननु
 सप्तैव जिज्ञासा कुत इति चेद् सप्तवा संज्ञायामुत्पत्तेः । संज्ञायामां सप्तविधत्वं
 तु द्विवर्ण्यमूलवर्णानां सप्तविधत्वाद् । तादृशप्रमाणं—कथंचिद् सत्त्वं, कथंचिद्-
 सत्त्वं क्रमार्पितोभयं, अवकथ्यत्वं, कथंचिद् सत्त्वविशिष्टावकथ्यत्वं, क्रमार्पितोभय-
 विशिष्टावकथ्यत्वं चेति सप्तैव । एवं च दृशितवर्णविषयकाः सप्तैव संज्ञायाः ।.....
इत्युक्तप्रणाल्या धर्मसप्तविधत्वाचीनं भङ्गानां सप्तविधत्वमिति बोधयितुं
 सत्यन्तनिवेश इति ज्ञेयम् । तदुक्तम्—

भङ्गाः सत्त्वादयः सप्त संज्ञायाः सप्त सङ्गताः ।

जिज्ञासाः सप्त सप्त स्युः प्रमाः सप्तोचराण्यपि ॥

(c) प्रथमे भङ्गे सत्त्वस्य प्रचानभावेन प्रतीतिः, द्वितीये पुनरसत्त्वस्य, तृतीये
 क्रमार्पितयोः सत्त्वासत्त्वयोः, चतुर्थे त्ववकथ्यत्वस्य, पञ्चमे सत्त्वविशिष्टावकथ्यत्वस्य,
 षष्ठे चासत्त्वविशिष्टावकथ्यत्वस्य, सप्तमे क्रमार्पितसत्त्वासत्त्वविशिष्टावकथ्यत्वस्येति
 विवेकः । प्रथमभङ्गवादावसत्त्वादीनां गुणभावमात्रं न तु प्रतिषेधः ।

(d) इयं च सप्तमङ्गी द्विविधा—प्रमाणसप्तमङ्गी नयसप्तमङ्गी चेति । किं
 पुनः प्रमाणवाक्यम् । किंवा नयवाक्यमिति चेद्, अत्र केचिद्—सकलादेशः
 प्रमाणवाक्यं विकलादेशो नयवाक्यम् । अनेकवर्णमूलकवस्तुविषयक-

बोधजनकवाक्यत्वं सकलादेशत्वं, एकधर्मात्मकवस्तुविषयकबोधजनकवाक्यत्वं विकलादेशत्वम्—इत्याहुः । तेषां प्रमाणवाक्यानां नयवाक्यानां च सप्तविधत्व-
व्यापातः । प्रथमद्वितीयचतुर्थभङ्गानां सत्त्वासत्त्वावक्तव्यस्वरूपैकैकधर्मात्मकवस्तु-
विषयकबोधजनकानां सर्वथा विकलादेशत्वेन नयवाक्यत्वापत्तेः । तृतीयपञ्चम-
षष्ठसप्तमानामेकधर्मात्मकवस्तुविषयकबोधजनकानां सदा सकलादेशत्वेन प्रमाण-
वाक्यत्वापत्तेः । न च त्रीण्येव नयवाक्यानि चत्वार्येव प्रमाणवाक्यानीति वक्तुं
शुक्लम् । सिद्धान्तविरोधात् ॥ यत्तु धर्मोविषयकबोधजनकवाक्यत्वं सकलादेशत्वं,
धर्मोविषयकधर्मोविषयकबोधजनकवाक्यत्वं विकलादेशत्वमिति । तत्र । सत्त्वावन्त्य-
तमेनापि धर्मेणाविरोधितस्य धर्मिणः शाब्दबोधविषयत्वासम्भवात् । धर्मिण्युत्पिप्सा-
धिकेति तस्य धर्मत्वापि तथात्वादुक्तलक्षणस्यासम्भवात् । न च स्याज्जीव एवेत्यनेन
धर्मिभ्रातृविषयकबोधस्य जननात् स्यादस्थेवेत्यनेन केवलधर्मविषयकबोधस्य
जननात् नासम्भवं इति बाध्यम् । यतो जीवशब्देन जीवत्वरूपधर्मावच्छिन्नस्यैव
जीवस्याभिधानं न तु केवलधर्मिण, अस्तिशब्देन च धर्तिकिञ्चिद्धर्मिण्युत्पत्तिविशेष-
तस्यैवास्तिष्वस्याभिधानं न तु केवलधर्मस्येति सर्वात्रभवसाक्षिकम् ॥

अपरे तु स्यादस्तीत्यादि वाक्यं सप्तविधमपि प्रत्येकं विकलादेशः, समुदितं
सकलादेशः इति वदन्ति । अत्र चिन्त्यते । कुतः स्यादस्तीत्यादिवाक्यं प्रत्येकं
विकलादेशः ? ननु सकलार्थप्रतिपादकत्वाभावाद्विकलादेश इति चेत् । तादृश-
वाक्यसकलत्वापि विकलादेशत्वापत्तेः । समुदितस्यापि सदादिवाक्यसकलस्य
सकलार्थप्रतिपादकत्वाभावात् । सकलश्रुतस्यैव सकलार्थप्रतिपादकत्वात् । एतेन
सकलार्थप्रतिपादकत्वात् सप्तमङ्गीवाक्यं समुदितं सकलादेश इति निरस्तम् ।
समुदितस्यापि तस्य सकलार्थप्रतिपादकत्वासिद्धेः । सदादिसप्तवाक्येन एका-
नेकादिसप्तवाक्यप्रतिपाद्यधर्माणामप्रतिपादनात् । सिद्धान्तविदस्तु एकधर्म-
बोधजनश्रुतेन तदात्मकानेकाधर्मधर्मात्मकवस्तुविषयकबोधजनकवाक्यत्वं सकला-
देशत्वम् । तदुक्तम्—‘एकगुणश्रुतेनाशेषवस्तुरूपसंग्रहात् सकलादेशः’ इति ।
तस्यार्थः—यदा अभिन्नं वस्तु एकगुणरूपेणोच्यते गुणिनां गुणमन्तरेण विशेष-
प्रतिपत्तेरसम्भवात् तदा सकलादेशः । एको हि जीवोऽस्तिस्वादिव्येकस्य गुणमन्तरेण
विशेषप्रतिपत्तेरसम्भवात् तदा सकलादेशः । एको हि जीवोऽस्तिस्वादिव्येकस्य गुणस्य
रूपेण अनेददृशा अनेदोपचारेण वा निरंशः सम्बन्धो वक्तुमिष्यते विभागनिमित्तस्य
तत्प्रतिबोधिनां गुणान्तरस्याविवक्षितत्वात् । कथमनेददृशि- कथं चाभेदोपचार
इति चेत् इवार्थत्वेनाश्रयणे तदव्यतिरेकादनेददृशिः पदार्थार्थत्वेनाश्रयणे परस्पर-
व्यतिरेकेऽप्येकत्वाध्यायोपादनेदोपचार इति । अनेददृश्येदोपचारयोरनाश्रयणे
एकधर्मात्मकवस्तुविषयबोधजनकं वाक्यं विकलादेश इति प्राहुः ॥

(७) तत्र स्वरूपादिभिरस्तित्वमिव नास्तित्वमपि स्यादित्यनिर्णयस्य निरुचये
स्यादस्थेवेत्येककारः । तेन च स्वरूपादिभिरस्तित्वमेव न नास्तित्वमित्यवधार्यते ।
तदुक्तम्—

Saptabhaṅgi-taraṅgiṃ pp. 2-21.

P. N. Tattvālokālamkāra Ch. IV, Sūtra 37-45.

तथाहि—The supposed contradiction is, first, that which exists between अस्तित्व and नास्तित्व (अस्तित्वं नास्तित्वेन सह); secondly, that between विधि and निषेध, that is, affirmation and denial of the same predicate of the same subject—such as अस्ति and नास्ति—in which consists the अवकथ्यत्व ('अवकथ्यत्वमपि विधिननिषेधात्मकमन्योन्यं'); thirdly, that between अवकथ्यत्व and वक्तव्यत्व—the वक्तव्यत्व which is necessarily implied in the very statement of Syādvāda—त्यावस्ति etc. ('अथवा अवकथ्यत्वं वक्तव्यत्वेन साक्यं').

अनेन च नास्तित्वा etc.—Of the seven सूत्रीः i. e. forms or constituent propositions of the *Syādvāda*, स्यादस्ति, स्यान्नास्ति and स्याद्वक्तव्यः are the *three primary सूत्राः*; the rest are derived by compounding two or more of these three :

अन्वेते धर्मोः परस्परं विरुद्धाः etc.—विशेषणद्वारेण—‘उपाधिभेदोपहितं’ is a हेतुगर्भविशेषण i. e. an adjective which constitutes the reason for the statement that the *Syādvāda* involves no contradiction. The reason is that no predicate is affirmed or denied of the subject absolutely, but only under definite limiting conditions which thus provide the different standpoints from which the same subject may be viewed.

अयमभिप्रायः etc.—The test of contradiction is this: Do the two things *exclude* each other—as do शीत and उष्ण (cold and hot) which never subsist together? Applying this test, we do *not* find that सत्त्वं and असत्त्वं are contradictory. The सत्त्वं in a वट does not exclude असत्त्वं in that वट; if it did, we could not say वट is *not* वट, wherein we do predicate असत्त्वं (‘ is not ’) of the same वट. But the fact is that the वट *exists* (सत्त्वं) in *itself* and does *not exist* (असत्त्वं) as *other-than-itself*—सत्त्वं (existence) being predicated of it from one standpoint and असत्त्वं (non-existence) from the other (that of things other than itself); and neither of them *absolutely*, without reference to definite aspects such as स्व-रूप and पर-रूप. The वट would not only exist as itself but as *everything*, even as things other than itself (परकवेणापि) if existence were *absolutely* predicable of it; and in that case, no वट, प्रासाद etc. would be needed, वट being everything !

न चासत्त्वं etc.—If, on the other hand, you lay hold of the negative predicate (असत्त्वं), as in वट is *not* वट, and regard it as *absolute*, the thing itself would be *nothing*, everything would be nothing, all a universal void ! But the fact is, you cannot regard it as absolute, the negation in the present case being only from the standpoint of its relation with other things (‘ परकवेण ’). See *Dravyānuyoga* xi, 13-14.

इदं लोकस्मिन् etc.—The view of the Naiyāyika on this point is different from both. He does not hold that the two colours belong to the two parts of the पद and there the story ends. Nor does he hold that contradictory as they are they belong to the same पद in its different aspects viz. the two parts. But he holds that the two colours produce *one* चित्ररूप and the latter belongs to the one—whole—पद, while the former belongs to the parts. See Tarka Saṁgraha Dīpikā p. 11.

तदा विरोधः स्याद् etc.—Of. Ratnāk. p. 85. on P. N. T. iii. 8.

It should be noted that the Jaina doctrine of “*Syād-vāda*” is not a statement of the absolute identity of Being and Non-Being, but only a statement of their relation to the same subject from *different viewpoints*. Thus, a thing is from one viewpoint viz. from the viewpoint of *itself*, and is *not* from another viewpoint, viz. the viewpoint of things *other-than-itself*. Mark that according to this explanation Being and non-Being are not implicitly contained in each other and so reconcilable—as in Hegel’s system—, but are to be referred to different aspects of the thing, and so there is no contradiction whatsoever. According to the *Syādvāda*, the contradiction is not a fact transcending or confounding the laws of logic, that is to say, a fact which because it is a fact has somehow to be accepted whatever the difficulties of thought—as is done in the *Anirvacanīyādvāda* of the S’āṅkara school—; it is a fact perfectly amenable to the laws of logic, a fact which logic easily succeeds in showing to be no contradiction at all, inasmuch as the supposed contradictory elements refer to two different aspects of the same reality. Of. तदा विरोधः स्याद्. (Text) Of. नन्वत्र विरोधः Ratnāk. Pari. V pp. 85-86. Mark three points in the Jaina doctrine: (1) The Jaina does not hold that Being and Non-Being are *absolutely* the same “न सद्.....” Ratn. iii. 8. p. 86. (2) Nor does he hold that Non-Being exists as inseparable from Being (*ibid* p. 86). (3) What he holds is that Being and Non-Being

are predicable of the same subject. Cf. ननु अस्तित्वमेव etc. —Saptabhaṅgi-taraṅgiṇī, pp. 52-54, pp. 86 87.

The Jaina doctrine is illustrated in the text by the example of a 'मेचकरत्न' (many-coloured gem) and a 'चित्रपट' (a multi-coloured piece of cloth) which may be at once red and black, red in one part and black in the other. Here both the colours are in the same पट even though in different parts of it. If you say that here a certain part is red and a certain other part is black, and so the two colours are not predicated of one and the same thing ('सत्त्वासत्त्वयोर्विभक्तद्वयव्याप्तिः'), it will be easy to reply that they are so predicated ('तत्रापि निम्नदेशत्वादिदे-'), although with reference to particular parts i. e. कथंचिद्, *somehow*, with reference to this part or that. If you think that this is only an ingenious escape from a difficult position and that the colours after all belong to different things (पटावयवः) and not to the same thing (चित्रपट) in its different aspects (पटावयवः),† we shall give you another illustration which is not open to any such objection. It is the illustration of *one man* bearing such mutually contradictory predicates as father, son, uncle, nephew etc., which are perfectly reconcileable in so far as they refer to different relationships of the same man. Cf. "अस्तित्वनास्तित्वयोरेवच्छेदकभेदेनाप्येवमाणयोर्विरोधानावात् । जया—एकस्यैव देवदत्तस्यैकापेक्षया पिदुल्यन्यापेक्षया युक्तत्वं च परस्परमविरुद्धम्—" Saptā. p.81. Cf. Ś'āṁkara Bhāṣya on Brahma Sūtra. II. i. 14.

Moreover the स्वरूप and the पररूप of a thing may refer to the द्रव्य, भेद, काल or स्वभाव of that thing. See Saptā. pp. 43-45.

स्तदेकान्तहृताः—Struck down or confounded by their one-sided dogmatism. पतन्ति—lie low on the ground where they are liable to be trampled upon by every passer-by on the road.

पतन्ति—(1) err ; or, (2) fall down speechless like a man who has met with an accident on the road.

†As to what one should take as the स्वरूप and the पररूप of a thing such as पट, different views are noticed in the Saptabhaṅgi-taraṅgiṇī, pp. 39 to 43; also in the Rājavārtika, pp. 24-26.

अथ च विरोधस्यो० etc.—The charge expressly laid against the *Syādvāda* and answered in the Stanza is that of विरोध or contradiction. It stands however for a host of other faults also ('उपलक्षणत्वाद्') viz.—(१) वैयधिकरण्य, (२) अनवस्था, (३) संकर, (४) व्यतिकर, (५) संशय, (६) अप्रतिपत्ति, (७) विषयव्यवस्थाहानि: each of which is explained and answered in the sequel. (See *Saptabhaṅgi-Taraṅgiṇi* pp. 81-82).

वैयधिकरण्य—Dislocation, absence of a common abode : सामान्य and विशेष—one positive and the other negative in character—are opposed to each other and cannot have a common abode or location, any more than heat and cold which never subsist together. You will perhaps explain that in a certain aspect a thing is an abode of सामान्य, and in another aspect it is an abode of विशेष. But, then, we are entitled to ask : Is this done by a single nature of the thing, or has that thing two natures corresponding to the two aspects? In the former case, the difficulty of वैयधिकरण्य remains status quo. In the latter, if two natures are required for the two aspects, two again will be required for each of the two natures, and so on ad infinitum. This is the अनवस्था mentioned above as fault No. 3.

Moreover, there is संकर or confusion—fault No. 4—Thus : That nature by which the thing becomes an abode of सामान्य, by it it becomes an abode of both सामान्य and विशेष—which is absurd, for the reason that it involves संकर or confusion between सामान्य and विशेष, in a common abode. (" सर्वेषां शुभपरमार्थः संकरः " S. T.).

Next there is the fault of व्यतिकर or exchange of natures. Thus: by that very nature by which a thing is the abode of सामान्य, it would be the abode of विशेष also, and vice versa. This, however, is absurd, since सामान्य and विशेष would in that exchange their natures and take each other's place. (परस्पर-विषयगमनं व्यतिकरः S. T.),

Next there is the fault of संशय (No. 6)—doubt arising from the difficulty of ascertaining the exact nature of a thing in

regard to सामान्य and विशेष. And from the same arises अप्रतिपत्ति (No. 7) or failure to understand the position, thus throwing the whole science of logic into confusion विषयव्यवस्थाहानिः (No. 8).

The reader, if he carefully compares the explanation of संकर and व्यतिकर here given with those given in the Syādvāda-taraṅgiṇī, he will perceive some slight difference.

All these faults fail to apply to स्याद्वाद which is a philosophy of a different kind altogether. For, the सामान्य and विशेष in Jaina philosophy are not independent concepts as in Nyāya and other systems. The word 'विरोध' in the stanza may primarily signify the particular दोष called 'विरोध' in the narrow sense of the term and then indicate by way of उपलक्षण the rest of the series of दोषs beginning with वैयधिकरण्य. Or, the word may be taken in the general sense of दोष, and may thus include the whole group of दोषs viz. विरोध, वैयधिकरण्य etc. For a full answer to the objections see Saptā-bhaṅgī-taraṅgiṇī pp. 81-82.

अतः स्याद्वाद etc.—For further elucidation of विरोध and its kindred दोषs vide the excerpts given in the Appendix from the Saptābhaṅgī-taraṅgiṇī pp. 87-88.

Books of reference :

1. Āptamīmamsā and Astasahasrī.
2. Saptābhaṅgī taraṅgiṇī.
3. Rāja-Vārtika with Commentary.
4. Ratnākara-vatārikā on Pr. N. T.
5. Guṇaratna's Com. on Śāddars'ana-samuccaya.
6. Anekāntajayapatākā.

Appendices

1. प्रसवकारकस्मिन् वस्तुनि अविरोधेन विभिन्नविषयकत्वेना सत्यवद्भिः ।
अनेकान्ते तदभावादव्याप्तिरिति चेत्, तत्रापि तदुपपत्तेः । छलमात्रमनेकान्तं

इति चेन्न, छललक्षणाभावात् । संशयेहेतुरिति चेन्न, विशेषलक्षणोपलब्धेः ।
विरोधाभावात् संशयाभावात् । अर्पणान्नेदादिविरोधः पितृपुत्रादिसंबन्धवत् ।

Rāja-Vārtika pp. 24-26.

2. एवं घटस्य स्वद्रव्यं सूक्ष्मं, पटद्रव्यं सुवर्णादि । घटो मृदात्मनास्ति,
सुवर्णात्मना नास्ति । घटस्य स्वद्रव्यात्मनेव पटद्रव्यात्मनाऽपि सत्त्वे घटो मृदात्मको
न सुवर्णात्मक इति नियमो न स्यात् तथा च द्रव्यप्रतिनिधमविरोधः ।.....
एवं घटस्य स्वक्षेत्रं भूतलादि, परक्षेत्रं कुल्यादि । घटः स्वक्षेत्रेऽस्ति, परक्षेत्रे नास्ति ।
घटस्य स्वक्षेत्र इव परक्षेत्रेऽपि सत्त्वे प्रतिनियतक्षेत्रत्वात्प्रपत्तिः । परक्षेत्र इव
स्वक्षेत्रेऽप्यसत्त्वे च निराधारत्वापत्तिः । तथा घटस्य स्वकाण्डो वर्तमानकाण्डः,
परकाण्डोऽतीतादि । तत्र स्वकाण्डेऽस्ति परकाण्डे नास्ति । घटस्य स्वकाण्ड इव
परकाण्डेऽपि सत्त्वे प्रतिनियतकाण्डत्वाभावेन नित्यत्वमेव स्यात् । परकाण्ड इव
स्वकाण्डेऽप्यसत्त्वे सङ्कनकाण्डासंबन्धित्वेनावस्तुत्वापत्तिः । काण्डसंबन्धित्वमेव हि
वस्तुत्वम् । एवं च घटो घटत्वेनास्ति, पटत्वेन नास्ति । सूक्ष्मेणास्ति, सुवर्णद्वारेण
नास्ति । स्वक्षेत्रादस्ति, परक्षेत्रादस्ति । स्वकाण्डादस्ति, परकाण्डादस्तीति पर्यय-
सम्बन्धः ।—Sāpā. pp. 43-45.

3. ननु अस्तित्वमेव वस्तुनः स्वरूपं, न पुनर्नास्तित्वम् । तस्य पररूपाश्रय-
त्वात् । यदि च पररूपाश्रयमपि नास्तित्वं वस्तुनः स्वरूपं, तदा पदगतरूपादिकमपि
घटस्य स्वरूपं स्यात् । इति चेन्न । समयस्यापि स्वरूपत्वे प्रमाणसङ्गात्वात् ।
तथाहि—घटस्य स्वरूपाश्रयवच्छिन्नास्तित्वं पररूपाश्रयवच्छिन्ननास्तित्वं च प्रत्यक्षेणैव
गृह्यते । घटो घटत्वेनास्तीत्यवहितप्रतीतिः । अनुमानप्रयोगश्च—अस्तित्वं
स्वाभावेन नास्तित्वेनाविनाशमूर्तं विशेषणत्वात् साधर्म्यवत् । यथा साधर्म्यं
वैधर्म्येनाविनाशमूर्तं तथास्तित्वं स्वाभावेन नास्तित्वेनाविनाशमूर्तम् ।..... । एवं
नास्तित्वं स्वाभावेनास्तित्वेनाविनाशमूर्तं विशेषणत्वात् । वैधर्म्यवत् । इत्यनुमानेन
तयोर्भिन्नाभावसिद्धिः—Sāpā. pp. 52-53.

4. भन्वन्न विरोधः । कथमेकमेव कुम्भादि वस्तु सच असच भवति ? । सत्त्वं
असत्त्वपरिहारेण व्यवस्थितम्, असत्त्वमपि सत्त्वपरिहारेण, अन्यथा तयोरविशेषः
स्यात् । ततश्च तथदि सत्, कथमसत् ? । अथासत्, कथं सति ? ।
तदनवदातम् । ततो यदि येनैव प्रकारेण सत्त्वं तेनैवासत्त्वम्, येनैव चासत्त्वं
तेनैव सत्त्वमभ्युपेयम्, तदा स्याद्विरोधः । यदा तु स्वरूपेण घटादित्वेन,
स्वद्रव्येण हिरण्यमादित्वेन, स्वक्षेत्रेण, नागरादित्वेन, स्वकाण्डत्वेन वासन्तिका-
दित्वेन सत्त्वं, पररूपादिना तु पटत्वतन्तुस्वग्राम्यत्ववैधर्म्यकत्वादिनाऽसत्त्वम् ।
तदा क्व विरोधगम्भोऽपि ? । ये तु सौगताः परासत्त्वं नाभ्युपयन्ति तेषां घटादेः
सर्वात्मकत्वप्रसङ्गः । तथाहि—यथा घटस्य स्वरूपादिना सत्त्वं तथा यदि
पररूपादिनापि स्यात्, तथा सति स्वरूपादित्ववत् पररूपादित्वप्रसङ्गः कथं
न सर्वात्मकत्वं भवेत् ? । परासत्त्वेन तु प्रतिनियतोऽसौ सिध्यति । अथ न नाम

नास्ति परस्परं किं तु स्वस्वमेव तदिति चेत् अहो यत्नः कोऽपि तर्कवितर्ककर्मसः समुदायः । न खलु बदेव सत्त्वं तदेवासत्त्वं भवितुमर्हति । विधिप्रतिषेधरूपस्य विरुद्धवर्माद्यासेनानयोरैक्यायोगात् । अथ पृथक् तत्राभ्युपगम्यते न च नाभ्युपगम्यत एवेति किमिदमिन्द्रजालम् ? ॥

—Ratnākaraśāstrīka Pari. V. pp. 85-86.

5. ननु अनेकान्तवादे विरोधादयोऽष्टदोषाः संभवन्ति । तथाहि—एकत्रार्थे विधिप्रतिषेधरूपाभासित्वनास्तित्वबर्मा न संभवतः । शीतोष्णयोरिव भावान्वायोः परस्परं विरोधात् । अस्तित्वं हि भावरूपं विधिसुखमस्यविषयत्वात्, नास्तित्वं च प्रतिषेधरूपं न्युद्धिहितप्रतीतिविषयत्वात् । यत्रास्तित्वं तत्र नास्तित्वस्य विरोधः, यत्र च नास्तित्वं तत्रास्तित्वस्य विरोधः । इति विरोधः (१) ॥ अस्तित्वस्याधिकरणमन्यनास्तित्वस्याधिकरणमन्यदित्यस्तित्वनास्तित्वयोर्वैयर्थिक-रूप्यम् (२) ॥ येन रूपेणास्तित्वं येन च रूपेण नास्तित्वं सादृशरूपयोरपि प्रत्येकमास्तित्वनास्तित्वात्मकत्वं वक्ष्यम् । तत्र स्वरूपपररूपाभ्यां, तयोरपि प्रत्येकमास्तित्वनास्तित्वात्मकत्वं स्वरूपपररूपाभ्यामित्यनवस्था (३) अप्रामा-णिकपदार्थपरंपरापरिकल्पनाभिधानस्यभावानवस्थेऽप्युच्यते ॥ येन रूपेण सत्त्वं तेन रूपेणासत्त्वस्यापि प्रसङ्गः, येन रूपेण चासत्त्वं तेन रूपेण सत्त्वस्यापि प्रसङ्ग इति संकरः (४) । सर्वथा युगपत्प्राप्तिः संकरः इत्यभिधानात् ॥ येन रूपेण सत्त्वं तेन रूपेणासत्त्वमेव स्यान्ननु सत्त्वं, येन रूपेण चासत्त्वं तेन सत्त्वमेव स्यान्नल्लसत्त्वम् इति व्यतिकारः (५) परस्परविषयगमनं व्यतिकारः इति वचनात् ॥ सत्त्वासत्त्वात्मके च वस्तुन इदमित्यमेवेति निबोधमशक्तेः संशयः (६) । तत्तथानिश्चयरूपाऽप्रतिपत्तिः (७) ॥ ततः सत्त्वासत्त्वात्मनो वस्तुनोऽभावः (८) ॥

—Śaṅkara. pp. 81-82.

For a reply to this set of objections, read:—

6. अत्र वदन्त्यभिज्ञाः । कथंचिद् प्रतीयमाने स्वरूपाद्यपेक्षया विवक्षितयोः सत्त्वासत्त्वयोः प्रतीयमानयोर्न विरोधः । अद्वयपक्षमसाध्यो हि विरोधः । न हि स्वरूपादिना वस्तुनः सत्त्वे तदैव पररूपादिभिरसत्त्वस्याद्वयपक्षमोऽस्ति । स्वरूपादिभिः सत्त्वस्यैव पररूपादिभिरसत्त्वस्यापि प्रतीतिसिद्धत्वात् न खलु वस्तुनः सर्वथा भाव एव स्वरूपं स्वरूपेणैव पररूपेणापि भावप्रसङ्गात् ॥ ननु स्वरूपेण भाव एव पररूपेणामावः, पररूपेणामाव एव च स्वरूपेण भाव इति भावाभावयारेक्यं वस्तुनि भेदाभावाद्वास्तुनः कुतस्तद्व्युत्पन्नता इति चेद्, भावाभावापेक्षणीयस्य निमित्तस्य भेदादिति ब्रूम- स्वप्नव्यादिकं हि निमित्तमपेक्ष्य भावप्रत्ययं जनयत्यर्थं, परद्रव्यादिकं चाभावप्रत्ययम्, इत्येकत्रद्वित्वादिसंख्या-वदेकवस्तुनि भावाभावयोर्भेदः ॥.....

Incidentally a reply is given to the S'āṅkara Vedāntin :—

नह सत्त्वासत्त्वयोरेकं वस्तुनि प्रतीतिर्मिथ्येति चेत् । बाधकभावात् । विरोधो बाधक इति चेत् । परस्परअव्यापकेः । सति हि विरोधे प्रतीतेस्तेन बाध्यमानत्वात् मिथ्यात्वसिद्धिः । ततश्च सत्त्वासत्त्वयोर्विरोधसिद्धिः इति ॥

किं च विरोधस्तावद्विधा भवति दृष्टे, बध्यघातकभावेन सहानवस्थावात्मना वा प्रतिबध्यप्रतिबन्धकरूपेण वा । तत्राद्ये त्वहिनकुलान्मुदकादिविषयः । स चैकस्मिन् काले वर्तमानयोस्संयोगे सति भवति, संयोगस्थानेकाभयत्वाद् द्वित्ववद् । नासंयुक्तमुदकमग्निं नाशयति सर्वानान्यभावप्रसंगात् । ततस्तसि संयोगे बलीयतोत्तरकालमितरदाध्यते । न हि तयाऽस्तित्वनास्तित्वयोः क्षणमात्रमप्येकस्मिन्नुत्तरस्तीति भवताम्युपगम्यते, यतो बध्यघातकभावरूपो विरोधस्तयोः कल्प्येत । यदि चैकस्मिन्संयोगोर्बुत्तरम्युपगम्यते, तदा तयोस्तुल्यत्वत्वाच्च बध्यघातकभावः ॥ नापि सहावस्थानलक्षणे विरोधः स चैकत्र कालभेदेन वर्तमानयोर्भवति यथा आश्रयके इयामुत्पापीततयो । उत्पद्यमाना हि पीतता पूर्वकालभाविनी इयामुत्तां नाशयति । न हि तयाऽस्तित्वनास्तित्वे पूर्वोत्तरकालभाविनि । यदि स्वात्मा— अस्तित्वकाले नास्तित्वाभावाज्जीवसत्तामात्रं सर्वं प्राप्नुवीत । नास्तित्वकाले नास्तित्वाभावाच्चदाभयो बन्धमोक्षविषयवहारो विरोधमुपगच्छेत् । सर्वयैवासतः पुनरात्मकामाभावाद्, सर्वया च सतः पुनरभावप्राप्त्यवपपत्तेर्नैतयोस्सहानवस्थानं दुष्यते । तयास्तित्वनास्तित्वयोः प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभावरूपविरोधोपि न सम्भवति । यथा—सति मणिरूपप्रतिबन्धके बह्विना दाहो न जायत इति मणिदाहयोः प्रतिबन्धप्रतिबन्धकभावो युक्तः, न हि तयाऽस्तित्वकाले नास्तित्वस्य प्रतिबन्धः स्वरूपेणास्तित्वकालेपि पररूपादिना नास्तित्वस्य प्रतीतिसिद्धत्वाद् इति ।

यद्यु क्षीतोष्णस्पर्शयोरिवेति दृष्टान्तकथनं सदसत् । एकवर्षपक्षदावव-
च्छेदकभेदेन क्षीतोष्णस्पर्शयोरुपलम्भासयोरपि विरोधासिद्धेः ।

यथैकत्र चलाचलात्मनोर्बुद्धादौ रक्षारक्षात्मनोर्बुद्धादावावृत्तानावृत्तात्मनोः
शरीरादौ चोपलम्भाद्विरोधस्तथा सत्त्वासत्त्वयोरपि ।

एतेन वैयधिकरणमपास्तम् । सत्त्वासत्त्वयोरेकाधिकरणतया प्रतीति
सिद्धत्वात् ।

यवानवस्थानदूषणमुक्तम्, तदपि नानेकान्तवादिनां द्वौषः । अनन्तचर्मा-
त्मकस्य वस्तुनः स्वयं प्रमाणप्रतिपन्नत्वेनाभ्युपगमात् । अप्रामाणिकपदार्थ-
परम्परापरिकल्पनाविरहात् ॥ एतेन संकरव्यतिकरावपि निरस्तौ प्रतीतिसिद्धेर्द्वौ
कस्यापि दोषस्याभावात् । दोषाणां प्रतीतिसिद्धपदार्थगोचरत्वात् ॥ संशयादयश्च
पूर्वमेव निरस्तमायाः । इत्यन्यत्र विस्तरः ।

अथैवमुपस्था विरोधाविरोधभावे प्रतिपादितेऽपि मिथ्यादर्शनाभिनिवेशा-
सत्त्वमप्रतिपद्यमानं पुरुषं प्रति सावैलौकिकहेतुवादमाभित्योच्यते । स्नेहाद्यैसिद्धि-

मिच्छता प्रवादिना हेतुः प्रयोक्तव्यः, प्रतिज्ञामात्रेणार्थसिद्धेरभावात् । स च हेतुः स्वपक्षस्य साधकः परपक्षस्य दूषकश्च । येन रूपेण हेतोस्तसाधकत्वं येन च रूपेण दूषकत्वं न तादृशे रूपे हेतोरत्यन्तमिच्छे, तयोर्हेतुधर्मत्वेन हेत्वपेक्षया कथञ्चिदभिमतत्वात् । न हि तयोर्हेत्वपेक्षयाऽनन्यत्वाद्येन रूपेण साधकत्वं तेन रूपेण दूषकत्वं च सम्भवतीति संकरः, येन रूपेण साधकत्वं तेन रूपेण दूषकत्वमेवेति व्यतिकरो वा, साधकत्वदूषकत्वयोर्विरोधो वा सम्भवति, तथाऽनेकान्तप्रक्रियाया-मपि विरोधादिदोषानवतारः ।

वस्तुवस्तु-अनेकान्तप्रक्रियायां सर्वेषां प्रवादिनामपि प्रतिपत्तिरेव । एका-
नेकात्मकस्य वस्तुनस्त्वसर्वसम्मतत्वात् ॥

—Sapia. pp. 81-90.

Stanza XXV.

स्यादित्यन्यद्—स्यात्, originally pot. 3rd sing. of अस्, is here employed as an adverb. This means that the word will not change its form even if the subject and the predicate be in the plural number: thus स्यान्तित्यानि, not स्युर्नित्यानि. This conversion of a verb into an adverb seems intended for fixing the title by which the essential character of the doctrine may be designated.

अद्वैतवि—स्यात् to be construed with—(1) नास्ति, (2) नित्यं, (3) सदसं, (4) विरूपं, (5) वाच्यं, (6) न वाच्यं, (7) सद and (8) असद्—
which make four *Syādvāda* propositions :

(1) स्यान्नित्यम्, स्यादनित्यम्—the two together making a single proposition.

(2) स्यात् सामान्यम्, स्याद्विशेषः

”

(3) स्याद्वक्तव्यम्, स्यादवक्तव्यम्

”

(4) स्यात् सद, स्यात्सद-

”

जरामरणाविपश्चितां नाथ=संख्यावतां मुख्य Chief of the wise.
जरामरणापहारित्वाद् etc.—This is why the Truth of Jaina philosophy is compared to nectar.

यथा हि कञ्चिदाकणं etc —The utterances of the Master are compared to eructations which follow upon his having drunk to his fill the nectar of Truth. The suggestion is—When the

very eruptions of nectar are so fragrant, how much more fragrant must be the nectar !

अथवा—Perhaps the commentator realised that his analysis of the simile made it a bit coarse. यनोदस्य—to their heart's fill.

एते चत्वारोऽपि—Of the propositions mentioned above, No. (1) in आदीपमाख्ये St. V, No. (2) in अनेक St. XIV, Nos. (3) and (4) in अपर्ययं बन्धु St. XXIII which deals with the सप्तमङ्गी doctrine.

oooooooooooooooooooo

Stanza XXVI.

य एव दोषः etc.—The destructive criticisms of the *Nityavāda* and the *Kṣanukavāda* destroy each other and thereby lead to a higher synthesis in the same way as the enemies of a king may destroy themselves by mutual warfare and thereby serve to bring about his undisputed sovereignty.

I Untenability of अनित्य (क्षणिक) वाद्—नित्यवादी प्रमाणवति etc.—The *Nityavādin's* (*Eternalist's*) criticism of his opponent. He thus argues his case: If all things be क्षणिक, the cause and the effect will fall on two different moments of time, and so at the moment when one is, the other is not. Now, how can that which is act upon that which is not ? And if a thing cannot act, it cannot be, for to be is to act. (अर्थक्रियाकारित्वं सत्त्वम्). Thus it may be shown that things can never be क्षणिक. That a क्षणिक thing is incapable of acting (अर्थक्रिया) may be thus shown by means of a dilemma : Is the क्षणिक thing सत् while it acts or is it असत् ? Not the former. For in that case, the क्षणिक thing would be operating upon its contemporaneous effect which is impossible ; for, if that were possible, all things being contemporaneous with one another would be causes of one another which is absurd. Nor will the latter alternative do. For, how can a thing that is असत् possess causal power any more than a शरणाविवाण (the horn of a hare) ? And no third alternative is possible. Therefore the

original hypothesis of क्षणिकत्व breaks down, and that of नित्यत्व rises in its place.

II Untenability of नित्यवाद—the Kṣāṇikavādin's criticism of Nityavāda:

The Kṣāṇikavādin argues his case thus:

सर्वे क्षणिकं सत्त्वाद्—All things are क्षणिक because they are possessed of सत्त्वं, क्षणिकत्व being a necessary condition of सत्त्वं. That क्षणिकत्व is a necessary condition of सत्त्वं may be thus proved: First, remember that सत्त्वं means अर्थक्रियाकारित्व, (Cf. James's Pragmatic Theory of Truth), for that is the very definition of सत्त्वं, and so when अर्थक्रिया is impossible सत्त्वं is impossible. Now, let us consider whether a thing that is not क्षणिक, in other words what is नित्य, can ever be अर्थक्रियाकारिन्. That it can never be may be shown by means of the following dilemma: Does the thing that is supposed to be नित्य exercise अर्थक्रिया step by step (क्रम) or all at once (यौगपद्य)? It cannot do so *step by step*, for that involves the loss of नित्यत्व — the thing having already changed, i. e. ceased to be नित्य, the moment the first step has been taken. If the thing continues to be the same even after the first step is taken there will be no cessation of the acting suited to the first step and thus there will be no possibility of a second step ever being taken. If, on the other hand, the thing is supposed to change by the first step it loses its नित्यत्व by so doing. For, to be no longer in the former state means to be अनित्य. There is a possible way out of this difficulty. Suppose it is held that the thing remains the same all along the steps, but awaits the arrival of a सहकारिन् or auxiliary cause in going from step to step; thus the changes are rung out not on the original thing which retains its sameness and therefore नित्यत्व, but only on the series of सहकारिन्s. But this makeshift does not really obviate the difficulty, but only pushes it a little further on. Thus, if the thing remains the same in spite of the arrival of the सहकारिन् it means the सहकारिन् has exercised no influence upon the original cause. Now, we ask: why has it not? Is it

that it was waiting for another सहकारिन् to come to its aid ? If so, it only launches you upon अनवस्था a regressus ad infinitum. Let us now take the other alternative, viz., that of action *all at once* (दीर्घपर्य). It will be readily seen that this is impossible. Nothing can put forth activities in all directions and accomplish its effects all at once in a single moment of time. Supposing it can, all its work will be finished in the first instant of time, leaving the thing without क्रिया and therefore different from what it was before,—which amounts to a confession that the thing is अनित्य.

तदेवेकान्तद्वयेऽपि etc.—The logical result of the above conflict is that the हेतु put forward by each of the two parties is found to be vitiated by the हेत्यामात्र called 'विच्छेद' i. e. the हेतु ('सम्बन्ध') which proves the very opposite of what it is intended to prove.

अथ च नित्यानित्यैकान्त० etc.—The above line of reasoning with respect to नित्य and अनित्य is to be applied mutatis mutandis to the dogmas of सामान्य and विशेष as held by the other schools.

सुन्दोपसुन्दद्वय—Mutual destruction like that of the two demon-brothers Sunda and Upasunda.

Here is the story: ततस्तिजोत्तमा तत्र बने पुष्पाणि चिन्वती । वेदमाक्षितमावाय रक्षैकैक वाससा ॥ नदीतीरेषु जाताम् सा कर्णिकाराद् प्रथिव्यती । शनैर्जगाम तं देशं यत्रास्तां तौ महासुरौ ॥ तौ तु पीत्वा परं पानं मदरक्तान्तकोचनौ । ह्रस्वे तां वरारोहां व्यथितौ संबभूवुः ॥ तादृश्यायासनं हित्वा जगमहुरेव सा स्थिता । उन्नी च कामसंयत्तापुनौ भार्गवतश्च ताम् ॥ इक्षिण तां करे सृष्टं सुन्दो जघपाणिना । उपसुन्दोऽपि जग्राह वामे पाणौ तिजोत्तमाम् ॥ वरमदात्मनौ तावौरसेन बलेन च । अनरत्नमदाभ्यां च दुरापानमदेन च ॥ सर्वैरेतैर्देवैर्चावन्मर्त्यं शुक्लीकृतौ । मदकामसमाविष्टौ परस्परमयोचतुः ॥ मम भार्यो तव शूरयति सुन्दोऽभ्यभाषत । मम भार्यो तव बभूवुषसुन्दोऽभ्यभाषत ॥ नैषा तव प्रभवेति तवस्त्री मम्युराविशत् । तस्या रूपेण संमत्तौ विगत-कोदसौहृदौ ॥ तस्या हेतोर्गदे भीमे संपृहीतामुनौ लडा । अपृष्टा च गदे भीमे तस्यां तौ काममोहितौ ॥ अहं पूर्वमहं पूर्वमित्यभ्योर्ग्वं निजव्रतुः । तौ गदाभिहतौ भीमौ पेतपुर्बेरणीतडे ॥ कथिरेणावसिकादौ द्वाविशकौ नमश्शुतौ ।

ज्ञानाद्वैतवाद—For the Jaina canon and its divisions see Weber's article in Ind. Ant. (1888 and 1892), Enc. Rel. and Ethics, Art. on "Jainism", Jain's "Outlines of Jainism.

सर्कारे कृत्याय—Hem. V, vi, 35.

Stanza XXVII

The doctrine of स्याद्वाद or अनेकान्तवाद, as it is otherwise called, is not a doctrine of mere speculative interest—one intended to solve a mere ontological problem—but has a bearing upon man's psychological and spiritual life. This is the 'point' of Stanza XXVII in which the author shows how it is impossible to explain सुख-दुःख (joy), पुण्य-पाप, and बन्ध-मोक्ष—except on the hypothesis of अनेकान्तवाद.

I

1. एकान्तनित्ये etc.—If आत्मन् be exclusively नित्य, the experiences of happiness and misery will thereby be rendered impossible. For, to be नित्य means to be unchangeable, and there cannot be experiences of happiness and misery one after another unless आत्मन् could pass (change) from one state to another. It will be said by way of a defence of the नित्यैकान्तवाद that the आत्मन् does not change, only its states change. This however, may be met by asking : Do the states remain separate from the आत्मन् or are they one with the आत्मन् ? In the former case, how could they be associated with आत्मन् ? Besides, they would be entire strangers to आत्मन्, as foreign to it as any other thing in the universe. In the latter case, they are as good as not, and the old difficulty of accounting for change consistently with the नित्यत्व of आत्मन् remains the same. Moreover, if आत्मन् is exclusively possessed of a particular nature, how can there be any difference or change of states such as one from दुःख to सुख ?

(2) पुण्य and पाप, too, are impossible on the hypothesis of exclusive नित्यत्व. For, the experience of सुख and दुःख are

brought about by *gunya* and *paapa*— which means that they should exercise a certain activity, and this is impossible if *आत्मन्* is *कूटस्थ नित्य* i. e. unchangingly eternal. Remember that the Jaina does not deny the eternality of *आत्मन्* provided it is eternality-with-change.

(3) *बन्ध* and *मोक्ष* are similarly impossible on the hypothesis of exclusive *नित्यत्व*. *बन्ध* is the union of karmic matter (*कर्मयुक्ता*) with every portion of *आत्मन्*, like that of fire with a piece of iron, while *मोक्ष* is the annihilation of all *कर्मन्स*. Now, both of these would be impossible under the hypothesis of exclusive *नित्यत्व*. Thus:—*बन्ध* is a kind of *संयोग* and *संयोग* is *अप्राप्तानो प्राप्तिः* i. e. obtaining what has not been obtained already. Thus, there are two distinct states involved in the notion of *संयोग*—the previous absence and the later presence, which are inconsistent with the hypothesis of changeless *नित्यत्व* of *आत्मन्*. Moreover, we would ask: How does a changeless and uniformly enduring *आत्मन्* suddenly happen to incur the trammels of *बन्ध*? Again, was he not *सुख* before the chains of *बन्ध* came to be put on him? Then, again, does the *बन्ध* make any change in the *आत्मन्* or not? If it *does*, he is *अनित्य*, like any other mortal thing such as a piece of hide. If it *does not*, so as to keep the *आत्मन्* *निर्विकार* the presence or absence of the *बन्ध* matters nothing to him, who remains as unaffected as *आकाश* by the change.

2. *एवमनित्यैकान्तवादेऽपि* etc.—The doctrine next criticised is the other side of the Truth regarded as the *whole* Truth viz. absolute *अनित्यत्व* of *आत्मन्*. An absolutely *अनित्य* thing is that which is '*अत्यन्तोच्छेदधर्मकः*' i. e. that which undergoes absolute annihilation.

(1) If *आत्मन्* is so absolutely *अनित्य* as to undergo such an annihilation it means an end to the law of Retribution—which requires personal identity of *कर्तु* and *भोक्तु*.

अथ यस्मिन्नेव etc.—Supposing the doctrine of the absolute *अनित्यत्व* of *आत्मन्* is so modified as to substitute *संदान* for *आत्मन्* i. e. continuity for identity: thus, not the identical *आत्मन्*, but

the continuous stream of consciousness which we call **आत्मन्** is both **कर्तृ** and **भोक्तृ**, karma being transmitted from one life to another in the shape of **कर्मवासना** i. e. as impressions left on the **आत्मन्** by **karmans**—on the analogy of a colour which transmits itself from one piece of cloth to another. But the second position is no more tenable than the first. For, the **संज्ञान** and the **वासना** which are substituted for **आत्मन्** and **कर्म** are pure fictions, and so they have been shown in the commentary on St. XVIII.

(2) Similarly, under the hypothesis of absolute **अनित्यत्व** of **आत्मन्**, the resulting lack of personal identity and the passing away of the original **कर्तृ** make **पुण्य** and **पाप** and their consequent **सुखदुःखोपभोग** impossible; in other words, they take away all sense from the law of Retribution. Moreover, if **आत्मन्** is **अनित्य** in the sense of **क्षणमात्रस्थायी** i. e. existing only for a single instant he cannot be the author of **पुण्य** and **पाप**. For the single instant is the length of time just sufficient for it to come into existence, and there is nothing left to spare for doing **पुण्य** or **पाप**. [Note that a **क्षण** is by hypothesis and definition an infinitesimal division of time, and so one **क्षण**, one act.] You will say: Suppose the **आत्मन्** of the first **क्षण** produced the **आत्मन्** of the next **क्षण** and so on, so that there is a continuity-mark, not the identity—of being. But this explanation will not do. The law of homogeneity of Cause and Effect would require that a happy **आत्मन्** should beget only a happy **आत्मन्**, and so the vicissitudes of happiness and misery in the **आत्मन्** would become impossible.

(3) Lastly, under the hypothesis of the absolute **अनित्यत्व** of **आत्मन्**, **बन्ध** and **मोक्ष** are correlates which have no meaning unless they are predicated of one and the same **आत्मन्**.

Thus, rejecting the doctrine of absolute **नित्यत्व** of **आत्मन्** on the one hand, and of absolute **अनित्यत्व** on the other, the Jaina philosopher lays down the doctrine of the **परिणाम** of **आत्मन्** which represents the synthesis of the two extremes

(अनेकान्तवाद). It is the doctrine of *identity-in-change*, of *unity-in-difference*, of *one-in-many*.

परिणामो etc.—परिणाम defined.

पातञ्जलटीकाकारोऽप्याह—See Yogasūtra Vyāsa Bhāṣya III-12. The quotation is made from Vyāsa's commentary on Patanjali's Sūtra, and so Malliṣeṇa is quite right in saying "पातञ्जलटीकाकारोऽप्याह." The foot-note in AMP edition of the Śyādvāda Mañjarī—अत्र प्रत्यक्षता 'टीकाकारोऽप्याह' इति बहुलं तद्विपर्ययम् । यत इदं पातञ्जलसूत्रम् ।' is evidently a mistake.

एव सामान्यविशेषः—Similarly it may be shown that it would be impossible to explain सुखदुःख, पुण्यपाप and बन्धमोक्ष, if we held the doctrines of absolute सामान्य and absolute विशेष, absolute सत् and absolute असत्, absolute वस्तुमय and absolute अव्यक्तमय.

II

अप्योत्तरार्थव्याख्या—

परैः It has the double sense of "others" i. e. non-Jaina-heretical-philosophers, and of "enemies". The word has been used before in this double sense. नीति=नव; such doctrines as give only a part-view of Truth (नीयते एकदेशविशिष्टोऽर्थः प्रतीति-विषयमभिरिति) दुर्नीति=दुर्नव.

अपिबन्धस्य० Construe अक्षेपमपि सगत्.

तात्पर्यात् तत्रापदेशः—By *lakṣaṇā* as in 'मध्याः कोऽस्मिन्' where मध्या=मध्यस्थाः पुरुषाः See Kāya Pr. II.

सम्यग्ज्ञानादयो० etc.—सम्यग्ज्ञान and other psychic qualities are the 'माद्यमाण' of Siddhas i. e. the mental qualities which have become their very breath. Hence, Siddhas are classed among जीव, notwithstanding the absence of ordinary vital airs ('द्रव्यमाण') in their case. The root जीव् means 'to possess vital airs or life.' The vital airs in the case of Siddhas are the सम्यग्ज्ञान and similar qualities.

दशविधद्रव्यमाण—These have been enumerated in the foot-note of AMP edition: पञ्चेन्द्रियाणि, पातोच्छ्वास, आयुष्य, मनोबल, दधनबल and क्षातीरबल.

Stanza XXVIII.

संप्रति etc.—The author is next going to explain what is meant by (1) हुनेव, (2) नव, and (3) प्रमाण.

प्रमाणनवैरधिगमः—Tattvārtha Sūtra I, 8.

जीवाजीवादिस्त्वः—These are (1) जीव, (2) अजीव, (3) आत्मव, (4) बन्ध, (5) संवर, (6) निजैरा and (7) मोक्ष See Tattvārtha I. 4.

अर्थे etc.—अर्थ, derived from the root अर्, means that which is determined or known; all knowables.

विधौ सप्तमी. Hema लिङ् ककार. विधौ, i. e. in the sense of commandment, that is, in the sense of 'must be', not-'may be'.

नया नैगमादयः—Nayas are the points of views which disclose only *partial* truths. See below.

प्रमीयते...प्रमाणम्—Pramāṇa is the doctrine of Nyādvāda, which lays bare the *whole truth* which is the synthesis of extremes and not absolute extremes or fragmentary truths. प्र in प्रमाण suggests completeness of view. For the two varieties of प्रमाण, viz. प्रत्यक्ष and परीक्ष, see Tattvārtha VII, 12, Pr. N. T. Pari II, 2 etc. and III, 1 etc.

सदेव—When a partial truth is put forward as the whole truth *e. g.* सदेव—'It is, and is only,' it is हुनेव i. e. a false proposition.

अव्यक्त्यप्यत्वाद् नपुंसकत्वम्—Neut. gend. That is in 'सद्'. When we do not know the sex (अव्यक्त्यप्यत्वाद्) of the child we use the neut. gender *e. g.* when we say 'किं तस्या गर्भे जातम् ?'

सद्—When a partial truth is put forward as in the proposition "सद्"= "It is," without excluding, that is, denying, its contradictory by an 'एव', it is नव i. e. a partial truth: thus, 'अस्ति घटः' is an illustration of नव. But to say सदेव and thus exclude the element of असद् absolutely is हुनेव. प्रमाण is a synthesis of सद् and असद् which is expressed in the स्वाहाद् which is the only प्रमाण-view. Thus: (1) सदेव is हुनेव; सद् is नव; स्वाद् सद् is प्रमाण. गमनिमीडिका—One-sided vision of the elephant; the idea is that the elephant does not keep both his

eyes open, but only one or the other as he turns this way or that.

एवाद् सद्—एवाद्=(कथंविद्) सद् (वस्तु). 'It is' from a certain point of view, implying that 'it is not' from another point of view. This is a statement of the *whole* Truth. There is nothing 'इद्' or 'इद्' (which we see or which we should like to see) which contradicts it; while there are objections in the other case (विपक्षे) i. e. the case of laying down absolute propositions like those discussed in the preceding stanzas.

सदिति दिक्मान्न—Here we have exemplified दुर्नेय, नय and प्रमाण in the case of (1) सत्त्व. Similar examples may be framed with respect to (2) असत्त्व (3) नित्यत्व (4) अनित्यत्व, (5) वस्तुव्यत्व and (6) अवस्तुव्यत्व (7) सामान्य and (8) विशेष. There are the eight पदs mentioned supra—See St. XXV and Commentary.

तुषाम्भस्व etc.—Construe the words in the Stanza thus : त्वनेव आस्यः, आस्यः from अस् to throw or cast off i. e. reject, refute. For the grammatical form see below. त्वनेव—you and you alone, न तीर्थान्तरदैवतानि, not even the gods of the other schools.

तीर्थान्तरकास्तास्तु etc.—That is to say, they fail to see the whole truth through रागाद्वेष.

इदंमार्गमवति—यथा कथिद् etc.—One who knows the Path of Truth and is benevolently disposed towards others makes travellers abandon the path which is beset with 'thieves' ('दुर्नेय'); next, he shows them the Path which is possessed of at least the negative virtue of being not bad, though it is not positively good (i. e. नय); and, lastly, he points out to them the path which is not only not bad, but positively good (i. e. प्रमाण).

आस्य इत्यस्य ते—Aor. of अस् (Hema 78 दिवादिगण). See Hem III. iv. 60. IV. iii. 103; and IV. iv. 31. अयत्नी-लकारः

इत्युक्तत्वा etc.—Strictly speaking, प्रमाण alone is Truth and not नय. For, नय to the extent that it does not disclose the whole truth may be said to be Error.

अनुयोगद्वार—In the journey from अनुयोगद्वार to प्रज्ञावना (names of Āgamas) i. e. from Inquiry to Establishment of Truth,

चत्वारि हि etc.—प्रवचनाद्वयम्—Exposition of the word.

एतेषां च स्वरूपं etc.—See विशेषावश्यक भाष्य on St. 77,1;

अद्यगोदापाहं महापुरस्सेव तस्य चत्वारि । etc.

See also S'il's Com. on Acâr. 1. i. p. 3.

अत्र चैकत्र कृतसमासान्तः etc.—Here are two words of the same form ('पय'), one being a form of पयिन् at the end of the compound, the other a noun ending in अ. The commentator need not have made this attempt to explain away 'कथितपददोष' (See K. Pr. VII) which is after all not a very serious fault in a work of logic or philosophy.

तत्रापि प्रथमं नवस्वरूपं etc.—The author of the Stanza has arranged the three subjects दुर्नय etc. in the order of their degree of importance or ascending values; Mallisena's business as a commentator is to *explain* the terms, and so he will take up नव before दुर्नय, a knowledge of the latter being hardly possible without that of the former.

तत्र प्रमाणप्रतिपन्नार्थैकदेशः—Definition of नव. नव may be defined as "प्रमाणप्रतिपन्नार्थैकदेशपरामर्शः" i.e. apprehension of a part of the object, the whole of which is revealed only by प्रमाण. Take प्रमाणप्रतिपन्न with अर्थ, and not अर्थैकदेशः; for, what distinguishes प्रमाण from नव is that it reveals the *whole* truth while नव reveals but a *part* of the whole truth. In further support of this, see Devasûri's definition of नव (Pr. N. T. Oh VII) quoted in the sequel: "नीयते येन शुतारूपप्रमाणविषयीकृतस्यार्थस्त्वांशः तदितरांशौदासीन्यतः etc.—Where प्रमाणविषयीकृतस्य qualifies अर्थस्य and not अंशः. Note, further, that नव is not simply अर्थैकदेशपरामर्शः but प्रमाणप्रतिपन्नार्थैकदेशपरामर्शः, that is to say, knowledge of a part of the *Truth* and not merely of a part of any object whatsoever whether real or imaginary. Thus, नव, so far as it goes, deals with Reality, though with only a part of Reality: Is not नव, then, प्रमाण *pro tanto*? The question and the answer will be found in a passage of Pr. N. T. Ratna, quoted in the sequel.

एकदेशः—A part or a fragment, not necessarily one part or one fragment. 'अंशः'—'अनैकवचनमतन्त्रं तेनांशावशा वा' (Pr. N. T.)

अनन्तवर्माश्रयितं वस्तु—नय is so called because it conveys (from नी) to the mind Reality as possessed of that particular चक्षु or चक्षु to which one desires to advert, although as a matter of fact that Reality is possessed of numberless चक्षु (of अनन्तवर्मा ...Ācār. I. i. p. 3). Since नय operates upon a Reality which has been already revealed by प्रमाण, नय follows प्रमाण. Cf. 'प्रमाण.....' Rāj. p. 65. Besides, numberless are the नय, because numberless are the चक्षु belonging to a thing, and any one or more of them may be adverted to by the speaker.

According to the explanation here given नय conveys the Reality to the mind (वस्तु नयति प्रापयति संवेदनकोटिमारोहयति); in the Bhāṣya, on Tv. Sūtra, नय is explained as conveying the mind to the Reality.

तथा च उद्धाः—The quotation is made from the संनितिक्ष of Siddhasena Divākara.

नवह्या etc.—As many are the statements of नय as are the ways of speaking about a thing.

उपायि विद्वत्पाचार्यैः etc.—The infinite number of नय has been reduced to the following seven: नैगम etc. The Tatv. Sūtra enumerates five नय viz. नैगम, संग्रह, व्यवहार, कञ्जसूत्र and शब्द ("नैगम-संग्रह-व्यवहार-कञ्जसूत्र-शब्द नयः." T. V. i. 84) and afterwards divides नैगम into two and शब्द into three: (आपञ्चद्वौ द्विभिन्नेवौ—Tv. i. 85). The two, says the Bhāṣya, are 'हेतु-परिक्षेपी' and 'सर्वपरिक्षेपी'; the three are सामंत, समनिरुद्ध and सर्वसूत्र. (For explanation, see below.)

कथमेवां सर्वसंग्राहकत्वम्—The अभिप्राय or the point of view of the speaker may have reference either to अन्ते or to शब्द i. e. thought, or the word in which the thought is expressed. Since these are the only ways in which the mind can approach Reality, we may take it that a division of नय which is founded upon them, so far as their foundation is concerned, is exhaustive. The points of view which have reference to

thought are all included in the first four नयः, while those which have reference to its verbal form in the last three.

The infinite number of नयः and their reduction to *seven types* proceed upon the principle of 'व्याप्त' (Diffusion, or Detailed treatment) and 'समाप्त' (Condensation, or Brief treatment) respectively, says Devasūtri: "स व्याप्तसमाप्ताभ्यां द्विमकारः" (Pr. N. T. vii. 3), व्याप्तोऽनेकविकल्पः (vii. 4); समाप्तस्तु द्विभेदो द्व्यर्थिकः पर्ययार्थिकश्च (vii. 5); आथो नैगमसंयद्ब्रह्मव्यवहारभेदात् तेषां (vii. 6.), पर्ययार्थिकश्चतुर्षां कञ्जसूत्रः, शब्दः, सममित्तिः, एवंभूतश्च (vii. 27.) [For explanation see below]. Here is adopted another principle of division besides that of अर्थ and शब्द adopted above, viz., द्व्यर्थिक and पर्ययार्थिक, the first three नयः being referred to the former and the last four to the latter.

तत्र नैगमः etc.—The Naigama viewpoint takes note of (1) सत्ता—the highest सामान्य which groups together ब्रह्म, गुण and कर्मन्तः in one class; (2) the अद्वान्तर सामान्यः i. e. lower intermediate universals, such as ब्रह्मत्व, गुणत्व and कर्मत्व which are confined to ब्रह्म, गुण and कर्मन्तः respectively (see supra), and are, therefore, lower than सत्ता, though higher than पृथ्वीत्व, रूपत्व etc.; (3) the ultimate विशेषः, each of which is unique in itself; and lastly (4) the अद्वान्तरविशेषः, which distinguish their abodes from other objects and are regarded as distinct from सामान्य. All these doctrines are well-known in the Nyāya-Vaiśeṣika system and so the author remarks later on "नैगमनपदसंज्ञाद्वारिणौ नैयायिक-वैशेषिकौ."

Mark that the Naigama viewpoint recognises both सामान्य and विशेष, yet it does not amount to अनेकान्तवाद, inasmuch as it regards each of these as absolute and self-sufficient, whereas अनेकान्तवाद looks upon them as different aspects of the same reality. One exception, however, is admitted to the absolute distinction between सामान्य and विशेष in the Nyāya-Vaiśeṣika system: it is the recognition of पृथ्वीत्व and other अद्वान्तरसामान्यः as 'सामान्य-विशेषः' (see Vaiś. Sūtras and Bh., Tarka Bhāṣā etc.).

प्रबन्धनप्रसिद्धः Let us now turn to other works and see what explanations they give of this Naya. A different explanation

of ज्ञेय will be found in the Tat. Sūtra-Bhāṣya and the Rājavārtika with its Com. where ज्ञेय is said to be "अर्थसंकेत्यमात्रग्राही ज्ञेयः"—according to which a ज्ञेय view consists in apprehending a thing which is intended. See also its illustration. A third explanation will be found in the passage quoted from Pr. N. T. of Devasūri, for which see infra. and Appendices. Dr. Satishandra's explanation agrees with the one expressed in the text, except in one point, for which see his History of Indian Logic.

2. संग्रहस्तु etc.—It is the view which ignores all विशेष and takes note of सामान्य only.

3. स्ववहारस्तु etc.—The Vyavahāra view-point presents things as they appear to the 'vulgar' eye i. e. it does not care for the logical or scientific method of ascertaining Truth and does not believe in things unseen, that is, such as lie beyond the range of human experience. All प्रमाण according to it must be subordinated to experience and that, too, common experience. Accordingly, it sees no reason to admit either सामान्य or विशेष, both of which it regards as contradicted by common experience. The category of सामान्य, if it existed, inasmuch as it embraces the whole world, would make us all omniscient! [The criticism would apply with special cogency to the Naiyāyika's doctrine of 'Sāmānyalakṣaṇa-pratyāsatti' See Tarka-Kaumudi]. Nor is the category of विशेष justified by our actual experience, for, what we perceive is a वद, and not the ultimate particulars (विशेषः,) which are supposed to consist in‡ or belong† to atoms or perish every minute.‡

The only reality is the reality of what actually exists, what we all feel and handle, what exists in the living present, not in the dead past or the imaginary future, both of which lie outside the range of प्रमाण and therefore of the real.

§ The Buddhist view. † The Nyāya Vais. view.

‡ The Buddhist view. The atoms and their विशेष are नित्य according to the Nyāya-Vaiśeṣika.

सक च वाचकद्वयः etc.—See the Tv. Sūtra Bhāṣya i. 25.

लौकिक etc.—It is the point of view such as belongs to the common folk; it is not strictly correct; it refers to reality such as is accepted and understood by the vulgar mind.

(4) अद्यतनः It agrees with the सद्यस् point of view in recognising the reality of the present only, neither of the past nor of the future, as the two latter are no more real than the 'horns of a hare'—which *do* nothing and therefore *are* nothing. Besides, the real is the simple—which does not admit of any division. Thus, the indivisible atoms are the only reals; they coagulate and act, and not the so-called bodies or gross reality. That which is its own, and not what is foreign to it, is the real in a thing.

(5) शब्दः—It is the point of view which finds a single object denoted by a variety of synonymous terms. At the same time, it recognises differences of objects arising from differences of gender, number, tense, agent (mood), person or—

(6) समन्वित—This view-point recognises differences of sense even in the case of synonymous terms, corresponding to the etymological suggestions of differing connotations, and is thus contrary to शब्द. For example, इन्द्र, शक्र, पुरन्दर—although synonymous, convey different senses owing to the differences of connotation suggested by their several etymologies. Thus, इन्द्र signifies the lord of gods, शक्र the powerful god, पुरन्दर the destroyer of the cities, and so on, notwithstanding they are एकार्यक from the शब्द point of view. In other words, while the शब्दनय considers the denotative aspect, समन्वित considers the connotative aspect of words.

(7) एवंमुक्त—This point of view recognises the propriety of applying a word to an object only while it is justified by the then character of the object. Thus, वह् which means that which does (√ वह्) i. e. performs the work of carrying water, is applicable to the object only while it is actually performing the work on the head of a water-carrier, not while it is lying idle.

The mere *capacity* to perform that work, such as belongs to a वृत् before it is used or after it has been used and laid aside, does not justify the application of the word to the वृत् in either of the two latter states. For capacity after all is nothing, no better than 'the horn of a hare'. It is the actuality that counts. If we were to allow such an extension of the correct explanation of the word, the word वृत् would apply to the shells or the lump of clay even before the वृत् has been actually made or after it has actually ceased to exist.

अत्र संप्रहृच्छोकाः etc.—(1) The वैगमन्य distinguishes between सामान्य and विशेष, and recognises both. The former is regarded as the principle of unity or co-ordination—'अभिन्नज्ञानकारणं'—by which we know things as one, belonging to the same class; the latter is its opposite.

(2) The संप्रहन्तय comprehends the whole universe in a single concept—that of Being or Existence—which covers everything.

(3) The व्यवहारनय accepts Existence as it finds it embodied in each particular object. Men in their daily avocations of life are guided by this point of view.

(4) The क्षयवृत्तनय refers to the changing पक्षीय only as distinguished from the abiding द्रव्य. For, all Reality according to it is perishable, constantly departing from the state of existence.

(5) The शब्दनय recognises differences of connotation (but not of denotation) in accordance with the differences in the forms of words, such as इन्द्र, शक्र, पुरंदर etc.

(6) The समभिरुद्धनय goes further and recognises differences of अर्थ, that is, denotation, corresponding to those of their different etymologies.

(7) एवमुक्तनय declares that a thing bears a particular name only while it performs the क्रिया which entitles it to bear that name, not always.

Note that these partial view-points become positively false and therefore 'दुर्नय' when they make not only statements of

part-truths, but go further and put forward part-truths as whole truths.

नैगमनय etc.—Many heretical systems have glimpses of part-truths and are so far right But they are narrow and deny the other sides of truth, and there lies their folly.' The Nyāya and Vaiśeṣika systems fall under नैगमनय; the Vedānta and the Sāṃkhya are cases of संग्रहनय; the Cārvāka is largely based on व्यवहारनय; the Buddhists follow अक्षुब्धनय; the grammarians शब्दनय.

वक्तुं च सोदाहरणं etc.—See Devasūri's Pr. N. T. and Ratnā.

नीयते etc.—There, 'नय' is defined as the particular point of view by which a part of the whole Truth—which only the Jaina scripture has declared—is apprehended.

स्वामिप्रेतादंशात् etc.—The नय is नय so long as it confines itself to its limited area of truth; but it becomes 'दुर्नय'—'नयानास'—when it grows aggressive and ventures to deny other parts of the truth.

The question whether नय is प्रमाण *pro tanto* is thus discussed in the Ratn.:—

नयः प्रमाणमेव, स्वार्थव्यवसायकत्वादिरूपप्रमाणवत् । स्वार्थव्यवसायकत्वाप्य-
प्रमाणत्वानभ्युपगमे प्रमाणस्यापि तथाविवक्ष्य प्रमाणत्वं न स्यादिति कश्चिद् ।
तदसत् । नयस्य स्वार्थैकदेशनिर्णीतिलक्षणत्वेन स्वार्थव्यवसायकत्वासिद्धेः । नह
विषयतया संमतोऽर्थैकदेशोऽपि यदि वस्तु तदा तत्परिच्छेदी नयः प्रमाणमेव ।
वस्तुपरिच्छेदं लक्षणत्वात् प्रमाणस्य । स न चेद्वस्तु तर्हि तद्विषयो नयो
मिथ्याज्ञानमेव स्यात् तस्यावस्तुविषयत्वलक्षणत्वादिति चेत्, तदपश्यत् । अर्थैकदे-
शात् वस्तुत्वावस्तुत्वपरिहारेण वस्तुत्वतया प्रतिज्ञानात् । तथा चावाचि—

नयं वस्तु न चावस्तु वस्तुत्वः कथ्यते नृपैः ।

नासमुद्रः समुद्रो वा समुद्रांशो ययैव हि ॥

तन्मात्रस्य समुद्रत्वे शेषांशस्यासमुद्रता ।

समुद्रवहुता वा स्यात् तत्त्वे क्वास्तु समुद्रश्चिद् ॥

ययैव हि समुद्रांशस्य समुद्रत्वे शेषसमुद्रांशानामसमुद्रत्वप्रसङ्गात् समुद्र-
बहुत्वापत्तेर्वा तेषामपि प्रत्येकं समुद्रत्वात् । तस्यासमुद्रत्वे वा शेषसमुद्रांशाना-
मप्यसमुद्रत्वात् कचिदपि समुद्रव्यवहारयोगात् । समुद्रांशः समुद्रांश एवोच्यते,
तथा स्वार्थैकदेशो नयस्य न वस्तु, स्वार्थैकदेशान्तराणामवस्तुत्वप्रसङ्गात् वस्तु-

बहुवचनकेनैः भाष्यवस्तु, शेषांशानामप्यवस्तुत्वेन कचिदपि वस्तुव्यवस्थादु-
पपत्तेः । किं तर्हि वस्तुवशा एवासौ तादृकप्रतीतिर्वाचकाभावात् । ततो वस्तुवशे
प्रवर्तमानो नवः स्वार्थैकदेशव्यवसायलक्षणो न प्रमाणं नापि निग्याहानमिति ।

Taken individually, there is no end to नयः (व्यासतोऽनेक-
विकल्पः); but in a condensed form (समासतः), that is, generically
they may be divided into two: (1) द्रव्यार्थिक and (2) पर्यायार्थिकः.
The former takes note of the द्रव्य, and the latter of the पर्यायः.

इति श्रूयति अदुर्बुद्ध तास्ताद् पर्यायानिति द्रव्यम् । तदेवार्थः । सोऽस्ति
यस्य विषयत्वेन स द्रव्यार्थिकः । पर्येत्युत्पादविनाशौ प्राप्नोतीति पर्यायः स एवार्थः
सोऽस्ति यस्यासौ पर्यायार्थिकः । एतादेव च द्रव्यास्तिकपर्यायास्तिकाविति,
द्रव्यस्थितपर्यायस्थिताविति, द्रव्यार्थपर्यायार्थाविति च श्रूयते ।

—Pr. N. T.; Ratnā.

The first of these viz. द्रव्यार्थिकनय is subdivided into
(1) नैगम, (2) संग्रह and (3) व्यवहार.

(1) चर्मयोर्चर्मो etc.—नैगम—which may be said to be an
abbreviated form of 'नैकगम', says Devasūtri,—is the statement
in which, of two चर्म or two चर्मिन् or one चर्म and one चर्मिन्,
one is subordinated to the other.

चर्मयोर्चर्मिणोर्चर्मिणोश्च प्रधानोपसर्जनभावेन यद्विवक्षणं स नैकगमो
नैगमः । पर्याययोर्द्रव्यपर्याययोश्च मुख्यामुत्तररूपतया यद्विवक्षणं स एवंरूपः
नैकगमामार्गो यस्यासौ नैगमो नाम नयो होयः ।

—Pr. N. T.

सचैतन्यमात्मनि etc.—Illustration of नैगम in which, of two
चर्म one is principal and the other is subordinate. सचैतन्यमात्मनि
i. e.—In आत्मन्, there is (सत्) consciousness (चैतन्य) : here
चैतन्य and सत् both are चर्म, but one of them, viz. चैतन्य is the
subject and therefore principal. सत् (existing) is subordinated
(being made a विशेषण that is, a predicate) to the other viz.
चैतन्य (which is a विशेष्य—the subject) सचैतन्यमात्मनीति चर्मयोः ।

अत्र चैतन्याख्यस्य व्यञ्जनपर्यायस्य प्राधान्येन विलक्षणम् । विशेषणत्वात्
सत्त्वाख्यस्य तु व्यञ्जनपर्यायस्योपसर्जनभावेन । तस्य चैतन्यविशेषणत्वात् । इति
चर्मद्वयगोचरो नैगमस्य प्रथमो भेदः ।

—Pr. N. T.; Ratnā.

वस्तुपर्यायवद्—Another illustration of नैगम in which of
two चर्मिन् one is principal and the other subordinate. The

passage may be construed in two ways: (1) पर्यायवद्द्रव्यं वस्तु, or (2) वस्तु पर्यायवद्द्रव्यम्. In (1) द्रव्य and वस्तु are the two धर्मिणः of which द्रव्य—the subject—is the principal and वस्तु—the predicate—is subordinate. Or, (2) of the two धर्मिणः, वस्तु (Reality)—the subject—is principal and पर्यायवद्द्रव्यम् (द्रव्य with its attributes)—the predicate—is subordinate.

वस्तु पर्यायवद् द्रव्यमिति धर्मिणोः ।

अत्र हि पर्यायवद् द्रव्यं वस्तु वर्तते इति विवक्षायां पर्यायवद् द्रव्याख्यस्य धर्मिणो विशेष्यत्वेन प्राधान्यम् । वस्तुवाक्यस्य तु विशेषणत्वं न गौणत्वम् ॥ यद्वा । किं वस्तु पर्यायवद् द्रव्यमिति विवक्षायां वस्तुनो विशेष्यत्वात् प्राधान्यम् । पर्यायवद् द्रव्यस्य तु विशेषणत्वात् गौणत्वमिति धर्मियुग्मयोच्चरोऽयं नैगमस्य द्वितीयो भेदः ।

—Pr. N. T.; Ratnā.

क्षणमेकं etc.—A third illustration of नैगम—in which of one धर्म and the other धर्मिणः, one is principal and the other subordinate. Here विवक्षासक्तजीवः—the धर्मिणः—is principal, and क्षणमेकं सुखी—the धर्मः—is the predicate and therefore subordinate.

क्षणमेकं सुखी विवक्षासक्तजीव इति धर्मधर्मिणोः ।

अत्र हि विवक्षासक्तजीवाख्यस्य धर्मिणो मुख्यता । विशेष्यत्वाद् । सुख-क्षणस्य तु धर्मस्याप्रधानता । तद्विशेषणत्वेनोपाकृत्वात् । इति धर्मधर्मिणोऽयं नैगमस्य तृतीयो भेदः ।

—Pr. N. T.; Ratnā.

धर्मद्वया—When the principal and the subordinate are regarded as absolutely separate, we drift into नयाभासः.

धर्मद्वयादीनामैकान्तिकपार्थक्याभिसन्निधिनैगमाभासः ।

आदिशब्दाद् धर्मिद्वयधर्मधर्मिद्वयोः परिग्रहः । ऐकान्तिकपार्थक्याभिसन्निधिरैकान्तिकभेदाभिप्रायो नैगमाभासो नैगमदुर्नय इत्यर्थः ।

यथाऽस्मिन् सत्त्वचैतन्ये परस्परमव्यन्त पृथग्भूते इत्यादि ।

आदिशब्दाद्द्रव्याख्यपर्यायवद् द्रव्याख्ययोर्धर्मिणोश्च सर्वथा पार्थक्येन कथं सदाभासत्वेन द्रष्टव्यम् ॥

नैयायिकवैशेषिकदर्शनं चैतदाभासतया ज्ञेयम् ॥

यथा यत् सत् तद् द्रव्यं पर्यायो वेत्यादिः ।

आदिशब्दाद्परसंभङ्गद्वितीयार्थगोचरव्यवहारोदाहरणं ददयम् । यद् द्रव्यं तज्जीवादि बहुविधम् । यः पर्यायः स द्विविधः क्रमभावी सहभावी चेति । एवं यो

जीवः स युक्तः संसारी च । यः कर्मजावी पर्यायः स क्रियारूपः अक्रियारूप-
मेत्यादिः । Pr. N. T., Ratnā.

न्यायान्वि० etc.—Illustration of न्यायभास. To regard सत्त्व
and वैराग्य or कृष्ण and जीव in the above illustrations as *absolutely*
separate is नैगमनन्यायभास.

(2) सामान्यमात्रं—सामान्यमात्राद्विही परामर्शः संग्रहः ।

सामान्यमात्रमशेषविशेषरहितं सत्त्वद्रव्यत्वादिकं गृह्यतीत्येवं शीतः, सत्त्व
एकीभावेन विष्णीभूततया विशेषराशिं गृह्यतीति संग्रहः । अयमर्थः स्वभावेच्छे-
ष्टान्द्रव्यविरोधेन विशेषाणामेककल्पतया यद् ग्रहणं स संग्रह इति ।

—P. N. T., Ratnā.

संग्रहणम् is one in which only the universal is taken note of,
the particular being quietly overlooked.

अयम्वयम् etc.—It is of two kinds पर and अपर (correspond-
ing to the पर and अपर सामान्या of the Vaiśeṣikas).

परसंग्रहणम् is one in which pure द्रव्य is apprehended in
its highest universality, that is as pure सत्त्व, all the विशेष (par-
ticulars) being overlooked: अशेषविशेषेणोदासीन्यं भवमानः शुद्ध-
द्रव्यं सम्प्रात्रमभिमतमानः परसंग्रहः III. विश्वमेकं सत्त्वविशेषाद्.

सत्त्वद्वैतं etc.—When, however, an aggressive statement
is made denying the विशेष we pass from नय to न्यायभास.

III. सत्त्वद्वैतं स्वीकृत्वाणः सकलाविशेषाभिराचक्ष्णाणस्तदाभासः । यथा
सत्त्वैव तथैव सत्त्वः पूयगन्तूतानां विशेषाणामदर्शनाद् । अद्वैतवादिदर्शनाभ्यासिनां
सांख्यदर्शनं चैतदाभासत्वेन प्रत्येयम् ।

द्रव्यादीन्व्याप्तम् etc.—अपरसंग्रहणम् is one in which a द्रव्य is
apprehended under any of the lower universals. द्रव्यत्वादीन्व्याप्तम्
सामान्यानि मन्वानस्तद्वेदेष्टु गजनिर्मितिकामवलम्बमानः पुनरपरसंग्रहः ।

चर्माचर्मं—III: when the द्रव्याः viz. चर्म, अचर्म etc. are appre-
hended under the one head of द्रव्यत्वं and their particular
features viz. चर्मत्व, अचर्मत्व etc. are overlooked, it is a case of
अपर-संग्रह.

द्रव्यत्वापादकं etc.—When, however, you do not rest content
with grouping चर्म, अचर्म etc. together in one class viz. द्रव्य, but

go a step further and deny their particular distinguishing traits (विशेष), you fall into अपरसंग्रहाभास.

यथा द्रव्यत्वमेव etc.—Ill. of the above: यथा-द्रव्यत्वमेव तत्त्वं ततोऽर्थान्तरभूतानां द्रव्याणामनुपलब्धेरित्यादिः । अर्थं हि द्रव्यत्वस्यैव तात्त्विकतां प्रकृयापयति तद्विरोधभूतानि तु चर्मादिद्रव्याण्यपकृते इत्यपरसंग्रहाभासनिर्देशनम् ।

(3) संग्रहेण...व्यवहारः etc.—When things which are brought together by संग्रहनम् are affirmed and then distinguished as from an ordinary, conventional point of view—it is व्यवहारनम्.

संग्रहगृहीतात् सत्त्वावधारणं विधाय, न तु निविध्य, यः परामर्शविशेषस्तानेव विभजते स व्यवहारनम् ।

यथा यत् सत् etc.—Ill. That which exists (सत्-Reality) is either द्रव्य or पर्याय. Now, as a matter of whole truth, द्रव्य and पर्याय are not separable, and yet सत् (got by संग्रहनम्) is here divided into the two—द्रव्य and पर्याय.

यः पुनः etc.—If you go further and insist upon an *absolute* distinction of द्रव्य and पर्याय, you commit व्यवहाराभास. For in reality there is no such absolute distinction. That is, from the ordinary or व्यवहार point of view we can allow you to speak of द्रव्य and पर्याय, but if you insist upon their *absolute* distinction we must point out that you are going beyond your rights. You are setting up व्यवहार for परमार्थ, that is, नय for प्रमाण.

The philosophy of the materialist (चार्वाकदर्शन) is a good example of व्यवहाराभास. For, while he adopts the common people's point of view in affirming the existence of matter (as constituting our self) we may not object; but when he goes further and claiming to be a philosopher he denies the existence of जीव (our spiritual self), he falls into व्यवहाराभास.

चार्वाको हि प्रमाणप्रतिपन्नं जीवद्रव्यपर्यायादिप्रविभागं कल्पमारोपितत्वेनापह्नते । अविचारितरमणीयं सूतचतुष्टयप्रविभागमात्रं तु स्थूलकोम्यवहारादयाचितया समर्थयते । इत्यस्य दर्शनं व्यवहारनयाभासतयोपदर्शितम् ।—Ratnā.

पर्यायार्थिकवस्तुर्था etc.—Four more varieties of नय are added. These are sub-divisions of पर्यायार्थिकः—(1) ऋजुसूत्र, (2) शब्द, (3) समभिरुद्ध and (4) एवंभूत.

(1) **ऋतु वर्तमान etc**—**ऋतुसूत्र** point of view is one in which the *actual phenomena* (attributes or changes occurring in a substance) are principally recognised. It is called **ऋतु**-straight, because it does not bend towards the past or the future.

ऋतु अतीतानागतकालक्षणलक्षणकौटिल्यवैकल्यात् प्राप्तलब्धम् । अयं हि द्रव्यं सदपि शुणीभावाभार्षयति पर्यायास्तु क्षणध्वसेन । प्रधानतया दर्शयतीति Pr. N. T. ; Ratn.

यथा सुखविवर्त. etc.—III. “At present, there is a feeling of joy in me.” अनेन हि वाक्येन क्षणस्थायि सुखाल्लयं पर्यायमात्रं प्राधान्येन प्रदर्शयते, तदधिकरणभूतं पुनरास्तद्रव्य गौणतया नार्प्यते ।

सर्वथा द्रव्यापत्तापी—When, however, you go further and deny the substance—the **आत्मन्**—to whom the joy belongs, you fall into the error of **ऋतुसूत्राभास**—as, for example, the Buddhist does. यथा तथागतमतसम् । तथागतो हि प्रतिक्षणविनश्वरान् पर्यायानेव पारमार्थिकतया समर्पयते, तदावारभूतं तु मत्प्रभित्तादिप्रमाणप्रतिष्ठं त्रिकालस्थायिद्रव्यं तिष्ठेच्छते ।

(2) **कालादिभेदेन** (=कालकारकलिङ्गसंख्यापुरुषोपसर्गभेदेन) Thus we may distinguish between the **क्रिया**—when we say **बभूव** or **भवति etc.**—according to the different terminations applied to the root—notwithstanding that there is a single **क्रिया** of Being behind them.

तद्वेदेन etc.—But if we go further and distinguish between the **क्रिया** as if they were so many realities distinct from each other as **पाक**, **पाठ etc.** we fall into the error of **शब्दाभास**.

(3) **पर्यायशब्देषु etc.**—**समभिरुद्ध** is one in which meanings of words are distinguished in accordance with their different etymologies. Thus, **इन्द्र** etc. (See supra, and Pr. N. T.)

पर्यायवचनीनां etc.—But if anybody thinks that corresponding to the different synonyms **इन्द्र**, **शक्र etc.** there are different individuals he commits **समभिरुद्धाभास**.

(4) **शब्दानां स्वग्रहणं etc.**—When a word is taken to signify an object *with* the **क्रिया** connoted by its etymology, it is **एवंभूतनय**. (See supra and Pr. N. T.).

एतेषु चत्वारः etc.—Another principle of division: of the seven, the first four are अर्थनयः, and the last three शब्दनयः.

पूर्वः पूर्वः etc.—every preceding नय is wider than every succeeding नय; every succeeding नय is more limited in extent than every preceding नय. This may be shown as under :

सम्प्राप्तगोचरात् etc.—It may be objected that, according to the above, नैगम should be wider than संग्रह, but as a matter of fact, संग्रह is the widest, inasmuch as it deals with all that is (सम्प्राप्त). But the objection can be easily met; संग्रह deals with only Being; नैगम with both non-Being and Being. नैगम is thus, wider.

सद्विशेषः—व्यवहार deals with particular forms or entities of Being; while संग्रह with general Being. संग्रह is, therefore, wider than व्यवहार.

वर्तमानविषयः—कञ्जसूत्र is concerned with the present only, व्यवहार with the past, present and future. व्यवहार is thus wider than कञ्जसूत्र.

कालादिभेदेन etc.—शब्दनय deals with अर्थः which it regards as differing according to the differences of time (tense) etc. कञ्जसूत्र makes no such distinction, and is, therefore, wider.

प्रतिपर्यायः—समभिरुद distinguishes between the अर्थः of even synonymous terms e. g. इन्द्र, शक्र etc. according to their varying etymologies. शब्द does not do that. शब्द is, therefore, wider than समभिरुद.

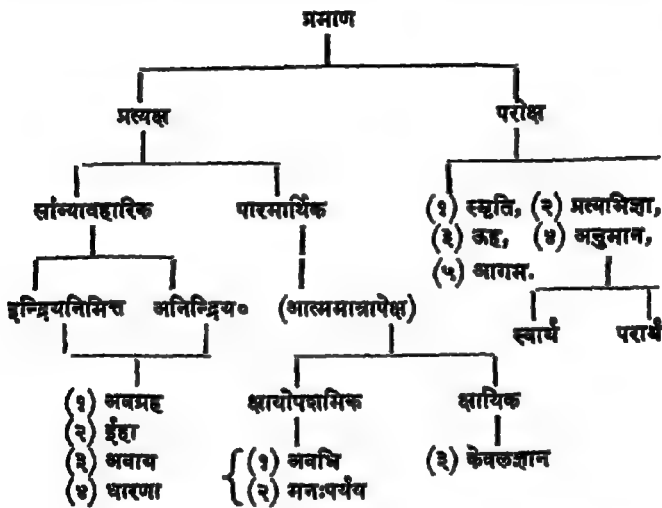
प्रतिक्रियं—एवंभूत is confined to अर्थः only while they perform a particular क्रिया, and thus it distinguishes between अर्थः according to the क्रियाः connoted by the term. समभिरुद distinguishes पुरन्दर from शचीपति, but it applies the term to Indra even when he is not engaged in 'destroying cities.' समभिरुद is thus wider than एवंभूत.

नयवाक्यमपि etc.—Just as there is प्रमाणसप्तभङ्गी, so also there is नयसप्तभङ्गी—the difference being that the former is of the nature of सकलादेशः, the latter of विकलादेशः. (See ante.)

भाष्यमहोदयि etc.—Tattvārtha Bhāṣya etc. are the principal sources of information regarding नयः.

प्रमाणं तु etc.—प्रमाण or the view of the whole truth embraces all the नयः. The नयः become प्रमाण when 'स्यात्' is added unto them, cf. Samantabhadra. "नयस्तत्त्व...etc."

तच्च द्विविधं etc.—See Tattvārtha Sūtra, Bhāṣya and Com. I. 15-16.



Appendices.

1. The authors of the संवत्तिर्क and its commentary divide the schools of नय into two kinds: (1) द्रव्यास्तिक and पर्यायास्तिक i. e. (1) those who believe in substance, and (2) those who believe in modes. The first believe in the principle of unity or permanence, the second in that of diversity or change—corresponding respectively to the two categories of सामान्य and विशेष—or to use the language of संवत्तिः, संग्रह (संग्रह) and विसेत (विशेष). [संग्रहविशेषौ द्रव्यपर्यायौ सामान्यविशेषशब्दाभ्याम्—Com.]. These are the only two fundamental नयः, the other नयः

mentioned by other writers being subsidiary varieties of these: "परस्परविक्रतामान्यविशेषविषयत्वाद् द्रव्यार्थिकपर्यायार्थिकावेव नयौ, न च तृतीयं प्रकारान्तरमास्ति यद्विषयोऽन्यस्वाङ्गां वृत्तिरिक्तो नयः स्यात् । एतीयविषयस्य चासंभवो भेदाभेदविनिर्मुक्तस्य भावस्वभावस्यापरस्यानुपपत्तेः । ताभ्यामन्य एकस्तद्वानर्थोऽस्तीति चेत्, न; स्वभावान्तराभावात् प्रकृतविकल्पा-
नतिष्ठते: तत्स्वभावातिक्रमे वा संपुंससद्व्यवसक्तैः ॥" i. e. the principle of the main division is one of dichotomy and therefore no other variety is possible alongside of it, all the other varieties which are mentioned in other books falling under one or the other of these two: (द्ववृत्तिभ्यो न पञ्चवृत्तिभ्यो न सेता विवक्ष्यता हि द्रव्यास्तिकश्च पर्यायनयश्च येषां विकल्पास्तयोः—Sāmānāti. "येषास्तु नैगमा-
दयो विकल्पा भेदाः अनयोर्द्रव्यार्थिकपर्यायार्थिकयोः"—Com.)

The द्रव्यास्तिकनय is next divided into 'सुद्ध' or simple and 'असुद्ध' or complex, represented respectively by the unitarian Vedāntin and the trinitarian Sāṃkhya. Both these schools of द्रव्यास्तिक, while they criticise their opponents from their own standpoints, are themselves criticised by the पर्यायास्तिकनय. Before proceeding to subdivide the latter, it may be mentioned as noteworthy that the author of the Sāmānāti does not mention नैगमनय. But the commentator notes it and gives a derivation which is more probable than that given by देवसूरि, the author of the P. N. Tattva-lokāṃkārā ('नैगमो नैगमः') and others. Thus, he says: "येषां तु मतेन नैगमनयस्य सद्भावस्तैस्तस्य स्वरूपमेवं वर्णितम्—राद्यन्तरोपलब्धं नित्यत्वमनित्यत्वं च नयतीति निगमनपदस्यानुपगमपरो च नैगमनयः । निगमो हि नित्यानित्य-सदसत्-कृतकाकृतकस्वरूपेभ्यो भावेष्वास्तसां कर्तृत्वभावः सर्वयैव धर्मवर्तिभेदेन संपद्यत इति । स पुनर्नैगमो नैकैका व्यवस्थितः प्रतिपन्नप्रिया-
वसानप्रत्ययवस्थानात् । प्रतिपत्तारं नानाप्रियायाः ।—" i. e. नैगमनय is the method of arriving at absolute conclusion regarding the nature of things, e. g. something is नित्य and something else is अनित्य. 'निगमन' a technical term of Indian Logic, which means deduction or arriving at a conclusion from premises. It is to be noted that according to नैगमनय different things have different natures, such as, नित्यत्व or अनित्यत्व, that is, some are नित्य and some are अनित्य not that one and the same thing may have

‘व्यवहारमय’ is the common-sense or popularly accepted view of things. Thus the commonly accepted view which speaks of प्रमाण, प्रमेय, and प्रतिवि is an example of व्यवहारमय. (लोकप्रतीतिव्यावृत्तिसारण प्रतिपत्तिगौरवपरिहारेण प्रमाण-प्रमेय-प्रतिवि-प्रतिपादनं व्यवहारमयनिर्द्धार्य परीक्षकैः सनातिप्रतिनि व्यवहारमयनिर्द्धारः—Oom.): So far we have been dealing with व्यवहारमयमय. Next we come to चान्दनामय. अद्वय is the naive view which takes note of what appears to be only now and here (दिक्कालान्तर-संवहस्वभावविरहितं वस्तुत्वं सामानिकमेकत्वमव-कुर्वन् अद्व स्ववर्तमानि अद्वयम्—Oom.). The Buddhist अनमयाद view that all reality is क्षणिक, is an example of this kind. It arises from confining the attention to things here and now, that is, उपस. Similarly विज्ञानमात्रवाद—another Buddhist view—which attempts to evade all the difficulties of epistemology by regarding ideas as the only reals may be looked upon as अद्वय. Or, one may get rid of even this trouble, that of affirming the reality of विज्ञान, and thus hold the simplest of all doctrines, viz. अमयाद. The first is the doctrine of Buddhist realists, सौत्रान्तिक and वैशालिक; the second of the योगाचार; and the third of the मादन्तिक.

It will be noticed that शब्दन insists upon gentleness of language so much so that it would not permit the use of the plural 'अयः' for a drop of water or even 'विराटि' (alabaster).

grammatically sound) instead of 'विरमते' where the क्रिया is आत्मने. Of course, this would involve a great deal of revolution in the use of words, but this is necessary if we are to avoid looseness of language and secure complete correspondence between language and things, expression and things expressed. ऋजुसूत्र recognises the distinctions made by time; सङ्ख्यनय recognises distinctions due to language. Moreover, it frankly admits that in doing so it has frequently to override व्यवहार.

समभिरुह—carries the punctiliousness of language still further (शुद्धतर). It recognises differences of things corresponding to those of synonyms. "एकसंज्ञासमभिरुहणात् समभिरुहस्त्वाह यथा हि विरुद्धलिङ्गादियोगाद् भिद्यते वस्तु तथा संज्ञाभेदादपि । तथाहि—संज्ञाभेदः प्रयोजनवशात् संकेतकर्मविर्विधीयते न स्वसन्नितया । अन्यथाऽनवस्था-प्रसक्तेः । ततो यावन्तो वस्तुनः स्वाभिधायकाः शब्दास्तावन्तोऽर्थभेदाः । नैकव्यार्थस्यानेकेनाभिधानं शुक्लम् ।...किंवाशब्दत्वाद्वा सर्वशब्दानां सर्वेऽप्यप्यर्थो एव वाचकाः ।"

"एवंभूत" शब्दाभिधेयक्रियापरिणतिवेलाद्यमेव तत्त्वस्तु इति भूत एवंभूतः प्राह—यथा संज्ञाभेदाद् भेदवद् वस्तु तथा क्रियाभेदादपि । सा च किंवा तद्गोची यदैव ताभाविशति तदैव तस्मिन्निचं तत्तद्व्यपदेशमासादयति नान्त्यदेव्यतिप्रसङ्गाद् । "तथाहि यदा घटते तदैवास्तौ घट" ॥" १. ८. एवंभूत goes even beyond समभिरुह. While the latter insists upon recognising distinctions of things corresponding to distinctions of synonyms, एवंभूत would confine the word to the thing just while it performs the क्रिया which it connotes.

2. नञ् is thus characterised in the Rāja-Vārtika: "प्रमाण-प्रकाशितोऽर्थविशेषप्ररूपको नञ्" which is explained as follows. "प्रकर्षेण मानं प्रमाणं सकलादेश इत्यर्थः । तेन प्रकाशितानां न प्रमाणाभास-परिगृहीतानामित्यर्थः । तेषामर्थानामस्तित्वनास्तित्वनित्यत्वायन्तात्मनां जीवादीनां ये विशेषाः पर्यायास्तेषां प्रकर्षेण रूपकः प्ररूपकः ।" Its primary varieties are said to be 'द्रव्यास्तिक', and 'पर्यायास्तिक', also called 'द्रव्यार्थिक' and 'पर्यायार्थिक' which practically convey the same meanings. The words are explained as follows: द्रव्यमस्तीति मतिरस्य द्रव्यभवनमेव नातोऽन्ये भावविकाराः नाप्यभावास्तद्व्यतिरेकेणाहपलब्धेरिति द्रव्या-स्तिकः । पर्याय एवास्ति इति मतिरस्य जन्मादिभावविकारमात्रमेव भवनं न ततोऽन्यद् द्रव्यमस्ति तद्व्यतिरेकेणाहपलब्धेरिति पर्यायास्तिकः ॥ अथवा द्रव्य-

मेवार्थोऽस्य न गुणकर्मणी तद्वत्सारूप्यादिति द्रव्यार्थिकः । पर्याय एवार्थोऽस्य रूपाशुक्षेपणादिलक्षणादिलक्षणो न ततोऽन्यद् द्रव्यमिति पर्यायार्थिकः । अथवा अर्थेते गम्यते निष्पाद्यत इत्यर्थः । कार्यं ब्रवति गच्छतीति द्रव्यं कारणम् । द्रव्यमेवार्थोऽस्य कारणमेव कार्यं नार्थान्तरं, न च कार्यकारणयोः कश्चिद्रूपभेदः तदुभयमेकाकारमेव पर्वानुलिङ्ग्यवदिति द्रव्यार्थिकः । परि समन्ताद् आयः पर्यायः । पर्याय एवार्थः कार्यमस्य न द्रव्यमतीतानागतयोर्विनष्टादुत्पन्नत्वेन व्यवहाराभावाद् स एवैकः कार्यकारणव्यपदेशमागिति पर्यायार्थिकः । 'अथवाऽर्थनमर्थ' प्रयोजनं द्रव्यमेवार्थोऽस्य प्रत्ययामिधानादुत्पत्तिविरुद्धदर्शनस्य निष्कोतुमशक्यत्वादिति द्रव्यार्थिकः । पर्यायोऽर्थः प्रयोजनमस्य नाग्विज्ञानव्याप्तिसिन्धुव्यवहारप्रसिद्धेरिति पर्यायार्थिकः ॥

Next the *nyaya*s are classified and defined as follows:

(1) अर्थसंकल्पमात्राद्वाही नैगमः—which is explained thus: निगच्छन्त्यस्मिन्निति निगमनमात्रं वा निगमः, निगमे क्लृप्तो भवो वा नैगमः तस्य लोके व्यापारः. निगम means that to which one goes, i. e. object aimed at, the idea of an object (अर्थसंकल्पमात्र) as distinguished from its accomplishment; the end, purpose, intention, objective. नैगमनम्—is a statement with reference to the objective. It is illustrated thus: अर्थसंकल्पमात्रग्रहणं प्रत्येन्द्र-गृहगम्यादिषु—तस्या कांचिद् प्रपृष्ट परंशुं पुरुषं गच्छन्तमभिलषीत्याह किमर्थं गच्छति भवान् इति स तस्मै व्याचष्टे प्रत्यार्थमिति । तथा इन्द्रगृहादावपि । तथा कतरोऽत्र गमीत्युक्ते आचष्टे अहं गमीति संप्रत्यगच्छत्यपि गमीति व्यवहारः *e. g.* A man goes out, axe in hand, to fell a tree, take some wood out of it and make a प्रत्य (a wooden measure for measuring grain). When asked 'why are you going?' he answers 'for a प्रत्य.' Now here the immediate object of going is to cut a tree, but he says "for a प्रत्य"—which is done with reference to the final purpose of going.

(2) स्वजात्यविरोधेनैकत्वोपनयाद् समस्तग्रहणं संप्रहः—'संप्रह' is that in which many are collected into one without contradicting their own nature *e. g.* when one says सद्द्रव्यं वटः—the द्रव्यत्व (स्वजाति) of वट is not denied, but it is subsumed under the higher category of सद्; similarly, all the वटस whether made of gold or clay may be called by the class-name वट, which does not deny the individual natures of different वटस and yet brings

together all the वट्स and calls them by a class-name, वट. (वट इति चोक्ते नामादिभेदान्मृत्सुवर्णादिकारणविशेषाद्दर्शनसंस्थानादिविकाराच्च भिन्नानां वटश्चन्दवाक्यानां तद्व्यतिरेकत्वेन संग्रहः ”)

(3) अतो विधिपूर्वकमवहरणं व्यवहारः—When without denying the general (संग्रह) one specifies a particular, for that alone would serve his purpose, the नञ् is called व्यवहारः. (विन्विधिपूर्वकम्+अवहरणम्)—taking out (अवहरणं) a part from the class, affirmatively (विधिपूर्वकम्) that is, without denying the truth of संग्रहः. The necessity and scope of this नञ् are thus explained in detail: सर्वसंग्रहेण यत्संगृहीतं तच्चानपेक्षितविशेषं नाहं संव्यवहारायेति व्यवहारनञ् आश्रीयते ।—यत् सत् तद् द्रव्यं शुणो वेति । द्रव्येणापि च संग्रहक्षिप्तं जीवाजीवविशेषानपेक्षेण न शक्यः संव्यवहार इति । जीवद्रव्यमजीवद्रव्यमिति वा व्यवहार आश्रीयते । जीवाजीवात्रपि च संग्रहाक्षिप्तौ नाहं संव्यवहारायेति प्रत्येकं देवनादकादिर्घटादिश्च व्यवहारेणाश्रीयते । कषायो भैषज्यमित्युक्ते च सामान्यस्य विशेषात्मकत्वान्नैयमोषादिविशेषसामर्थ्यं नहि शक्यः प्रशुणापि चक्षुःश्रुता सर्वैः कषायसमाहारः कर्तुम् । नामस्थापनाद्रव्याणि च संग्रहोपात्तानि नाहं व्यवहारायेति भाव एव गृह्यते । एवमर्थं नवस्तावद्दर्शते यावत् पुनर्नास्ति विभागः ।

This detail shows that व्यवहार is the opposite of संग्रह, and takes note of the particular instead of the general which is the viewpoint of संग्रह.

(4) सूत्रपातवृत्तुसूत्रः—यथा ऋजुः सूत्रपातस्तथा ऋजुः प्रगुणं सूचयति तन्वयति ऋजुसूत्रः । सर्वोक्तिकालविषयानतिशय्य वर्तमानविषयकालमादत्ते । ऋजुसूत्र i.e. the straight or direct point of view, which takes note of the present only, for this alone is directly the object of knowledge.

(5) (शब्दः) स च लिङ्गसंख्यासाधनादिव्यभिचारनिवृत्तिपरः—‘ शब्दः ’ is the नञ् which insists upon accuracy of language. It tolerates no looseness of language in point of gender, number etc. if it conflicts with reality, not even if it be allowed by grammar. (See the examples given above.)

(6) नानार्थसमभिरोहणात् समभिरुदः—यतो नानार्थान् समतीत्यैकमर्थमाभिमुख्येन रुदस्ततः समभिरुदः । कुतः वस्त्वन्तरासक्तमेव तज्जिह्वात् । एकस्वार्थैक्येन गतत्वात् पद्योपशब्दप्रयोगोऽनर्थकः शब्दभेदभेद इति अर्थः

भेदेनाप्यवश्यं भवितव्यमिति । नानार्थमभिमोहणात् सममिहः । इन्द्रादिन्द्रः शक्रनाच्छक्रः, पूर्वोराणात् पुरन्दर इत्येवं सर्वत्र ॥ अथवा यो यत्रामिहः स तत्र समेत्याभिमुख्येनारोहात् सममिहः ।

Synonyms connote differences of meaning, and so they should be employed with strict adherence to their connotation. This is the point of view of 'सममिह'—i. e. the presentation of the connotation before the mental eye.

(7) येनात्मनाभूतस्तेनैवाध्यावसाययतीत्येवंभूतः। which is explained: येनात्मना येनाभिपेयेन भूतं सत्स्तेनैवाध्यावसाययति । अयेन्द्रश्च परमेश्वरत्वाभिषेवः स परिणामो यत्र यदा वर्तते तत्र तदैव युक्तो न नामस्यापमाद्वयेषु तत्परिणामाभावात् । इत्येवमितरेष्वपि शब्देषु स्वाभिषेयक्रियापरिणतिक्षण एव युक्तिर्नाम्यदेति ॥ अथवा येनात्मना येन स्वरूपेण भूतोऽर्थस्तेनैवाध्यावसाययति यथा गच्छतीति गौरिति यदैव गच्छति तदैव गौरिति न स्थितो न क्षयित इति । पूर्वोत्तरकालयोस्तदर्थोभावात् दण्डिवत् ॥ अथवा येनात्मना येन ज्ञानेन भूतः परिणतस्तेनैवाध्यावसाययति यथेन्द्राग्निज्ञानपरिणत आद्यैवेन्द्रोऽग्निमेत्येवं भूतार्थप्रत्यापनाच्छब्द एवभूतः सत्कायीचाच्छम्यसिद्धेः ॥

8. The author of the Tattvārtha-S'loka-Vārtika observes:

सामान्यादेशवत्तावदेक एव नयः स्थितः ।

स्याद्वादप्रतिनकारपदविशेषव्यञ्जनात्मकः ॥ I. 33.

—In its most general form, नय is but one, and it consists of the presentation of a particular truth—which is part of the comprehensive truth which is expressed in स्याद्वाद. He next divides them into two main types: संक्षेपाद् द्वौ विशेषेण द्वयपर्याय-गोचरौ ॥ i. e. द्वय and पर्याय (the latter including गुण)—of which the first comprises the three नैगम, संपद and व्यवहार, and the second the remaining four, ऋजुसूत्र, शब्द, सममिह and एवभूत. The term 'नय' is explained thus: नीयते गम्यते येन श्रुतार्थो नयो हि सः—i. e. that by which part of the truth is conveyed. The different नयः mentioned in the Tattva-Sūtra (I. 33) spring from the two primary नयः, द्वय and पर्याय (प्रमाण-गोचरार्थाः नीयन्ते यैरेकैषाः । ते नया इति व्याख्याता जाता मूलनयद्वयात्). The author rejects the view of those who hold that there are four नयः, सामान्य and विशेष being added to द्वय and पर्याय. The ground for the rejection is that they are included in द्वय and

पर्याय. Next, 'नैगम' is defined तत्र संकल्पमानस्य ग्राहको नैगमो नयः and is explained in two ways: (1) संकल्पो निगमस्तत्र भवोऽयं तद्वयोजनः e.g. तथा प्रत्यादिसंकल्पः तदभिप्राय इव्यते, and (2) यद्वा नैकंगमो योऽत्र स सता नैगमो मतः । It is distinct from संग्रह and व्यवहार; for these refer only to a part of नैगम—संग्रहे व्यवहारे च नास्तर्भावः समीक्ष्यते । नैगमस्य, तयोरेकवस्त्वंगप्रवणत्वतः । नैगम being thus shown to be indispensable, the total number of नयः is seven and not six as some have urged. Others, again, speak of nine नयः thus:—पर्यायनैगमः, द्रव्यनैगमः, द्रव्यपर्यायनैगमश्चेति । तत्र प्रथमश्चेत्ता अर्थपर्यायनैगमो व्यस्तनपर्यायनैगमोऽर्थव्यजनपर्यायनैगमश्चेति । द्वितीयो द्विधा । शुद्धद्रव्यनैगमः, अशुद्धद्रव्यनैगमश्चेति । शुतीयश्चतुर्धा शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमः, शुद्धद्रव्यव्यजनपर्यायनैगमः, अशुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमः, अशुद्धद्रव्यव्यजनपर्यायनैगमश्चेति नवधा नैगमः । संग्रहादयस्तु नक्ष्यमाणा न्हिति पञ्चदश नयाः समासतः प्रतिपत्तव्याः ।

Next coming to संग्रह, the term is thus defined and explained

एकत्वेन विशेषाणां ग्रहणं संग्रहो नयः ।
सजातिरविरोधेन दृष्टेष्टाभ्यां कथंचन ॥
समेकीभावसम्यक्त्वे वर्तमानो हि गृह्यते ।

Next is व्यवहार, which is defined and explained as in the *Rajavārtika*:—

संग्रहेण गृहीतानामर्थानां विधिपूर्वकः ।
योऽवहारो विभागः स्यादवहारो नयः स्मृतः ।

Next क्रतुसूत्र—

“क्रतुसूत्रं क्षणार्धसि बस्तु सत् सृजयेद्वृत्त ।
प्राधान्येन शुणीभावाद् द्रव्यस्यानर्पणात् सत् ।”

Next शब्दनय—

“कालादिभेदतोऽर्थस्य भेदं नः प्रतिपादयेत् ।
सोऽत्र शब्दनयः शब्दप्रधानत्वाद्बुद्धतः ॥”

Lastly, समधिकृष्ट—

“पर्यायशब्दभेदेन विभार्यस्याविरोहणत् ।”

नयः समधिकृष्टः स्यात् । e.g. इन्द्रः पुरन्दरः शक्र इत्याद्या विभगोचराः । शब्दा विभिन्नशब्दवाह्यानिवारणशब्दनयः—i. e. synonyms are really words with different meanings.

In conclusion, the division of नयः into शब्दनयः and अर्थनयः and their comparative extents are thus stated in the T. S'l. Vārtika—

तत्रर्जुसुप्रपर्यन्ताश्रित्वारोऽर्थनयाः स्मृताः ।
 नयः शब्दनया शेषा शब्दवाच्यार्थगोचराः ॥
 पूर्वपूर्वनयो भूमविषयः कारणात्मकः ।
 पर पर पुन सुक्रमगोचरो हेतुमानिह ॥
 सन्मात्रविषयत्वेन संप्रहस्य न शुज्यते ।
 महाविषयताभावाभावाथानैगमानयाद् ॥
 यथा हि सति संकल्पस्तथैवास्तति वेद्यते ।
 तत्र प्रवर्तमानस्य नैगमस्य महार्थता ॥
 संप्रहास्यबहारोऽपि सद्भिन्नेषावबोधकः ।
 न भूमविषयो शेषसत्समुद्देशदर्शितः ॥
 नर्जुसुप्रप्रभूतार्थो वर्तमानार्थगोचरः ।
 काजत्रितयदृश्यैर्गोचरायबहारतः ॥
 काळादिभेदतोऽप्यर्थमभिन्नमुपगच्छतः ।
 नर्जुसुप्रभूतार्थोऽत्र शब्दस्तद्विपरीतवद् ॥
 शब्दाद् पर्यायभेदेनाभिन्नमर्थमसीत्सितः ।
 न स्यात् समभिरुदोऽपि महार्थस्तद्विपर्ययः ॥
 क्रियाभेदेऽपि चाभिन्नमर्थमभ्युपगच्छतः ।
 भैवंभूतः प्रभूतार्थो नयः समभिरुदतः ॥

The Tattva S'l. Vārtika applies the principle of सप्तमङ्गी to the नयः—which is detailed in the commentary as follows:

इह तावच्चैगमस्य संप्रहादिभिः सह पङ्क्तिः प्रत्येकं वद् सप्तमङ्ग्य संप्रहस्य व्यवहारादिभिः सह वचनात् । पंच व्यवहारस्य । कर्जुसुप्रजादिभिश्चतस्रः । कर्जुसुप्रस्य शब्दादिभिस्तिस्रः, शब्दस्त्व समभिरुदादिभ्यां द्वे, समभिरुदस्यैवंभूतेनैका, इत्येकविंशतिमूलनयसप्तमङ्ग्यः ।

4. Siddhars's commentary on the Nyāyavatāra of Siddhasena Divākara deals with the subject of नयः in full detail, and like the commentary on the Sāmatitarka, it shows how the different systems of Brāhman and Bauddha philosophy represent particular नयः or partial viewpoints only, that is to say, they are नयः and not प्रमाण. See—

अनेकात्मकं वस्तु गोचरः सर्वसंविदाम् ।

एकदेशविशिष्टोऽर्थः नयस्य विषयो मतः ॥

Nyāyāvalāra, 29.

...एतेनास्य हेतोः कापिला अव्यसिद्धतादिदोषमभिधित्तवो मौक्यमानीता ।
...॥... ॥ तथा स्रुतमतानुसारिणामपि मध्ये सौत्रान्तिकस्तावदस्य
हेतोःसिद्धतामाविर्भावयितुं नोत्सहते, तदभ्युपगमतिव्यातिरेकेण निजदर्शनव्यवस्था-
तुपपत्तेः... ॥

तथोररीकृतयोगाचारमतमपि ब्रह्मदानेकान्तप्रकाशरज्जुरावेष्टयति एकस्यापि
ज्ञानस्यानेकवैयर्थ्येदकाकारतया प्रयनोपगमेः ।... ॥

अन्यथादिनं समस्ताभावादिदोऽनेकान्तप्रकाश इति चेन्न, तस्यापि प्रमाण-
प्रमेयाभावेन सर्वाभाववेदनं समस्ति, अन्यथाऽप्रमाणकं सर्वं सर्वत्र विद्यते इति
परस्यापि वदतो न वदनमङ्ग स्यात्, तदभ्युपगमेऽभ्युपगममतिः ।... ॥

नयस्तर्हि किंभूतं मन्थते इति वचनावकाशे सत्याह एक इत्यादि । अनन्त-
धर्माभ्यासित वस्तु स्वाभिप्रेतैकधर्मविशिष्टं नयति प्रापयति सवेदनमारोहयतीति
नयः प्रमाणप्रवृत्तेरुत्तरकालभावी परामर्श इत्यर्थः । तस्य विषयो गोचरोऽभिमतः
अभिप्रेतैकदेशोनानित्यत्वादिधर्मलक्षणैः विशिष्ट पररूपेभ्यो व्यवच्छिन्न इत्यर्थः ॥...

ननु चादिवाक्यतः प्रमाणव्युत्पादनमात्र प्रतिज्ञातं तत्र किमयमप्रस्तुतोऽत्र
नयगोचर प्रतिपाद्यत इति ।

न नयः प्रमाणादत्यन्तं दूरयायी; किं तर्हि? तद्वैभूत एव, नयसमुदाय-
संप्राप्यत्वात् प्रमाणस्य, अतस्तत्समुत्पादनप्रतिज्ञातेऽसावपि तन्मध्यपतितस्तद्व्यवहारेण
गृह्यत इति न्यायाद् गृहीत एव तन्मायमप्रस्तुत इति तत्र प्रमाणप्रतिपन्नार्थैकदेश-
परामर्शो नय इति लक्षणम् । सर्वनयविशेषादुपायित्वात् पररूपव्यावर्तन-
क्षमत्वाच्चास्य । संख्यया पुनरनन्ता इति । अनन्तवर्मात्वाद्वास्तुनः, तदेकदेशधर्म-
पर्यायावसितानि प्रायाणां च नयत्वात् । तयापि चिरंतनाचार्यैः सर्वसंप्राप्ति-
सत्ताभिप्रायपरिरूपनाद्वारेण सप्त नयाः प्रतिपादिताः । तस्याः नैगमसंग्रह-
व्यवहारसुखशब्दसमभिरुदैर्बभूता नया इति । अतोऽस्माभिरपि त एव वर्ण्यते ।
कथमेते सर्वाभिप्रायसंग्रहाका इति चेत् उच्यते । अभिप्रायस्तावद्व्यवहारेण
शब्दद्वारेण वा प्रवर्तत, गत्यन्तराभावात् । अर्थश्च सामान्यरूपो विशेषरूपो वा ।
शब्दोऽपि रुदितो व्युत्पत्तितश्च । व्युत्पत्तिरपि सामान्यनिमित्तप्रयुक्ता तत्काल-
भाविनिमित्तप्रयुक्ता वा स्यात् । तत्र ये केचनार्थनिरूपणप्रवणा प्रमात्रभिप्रायास्ते
सर्वेऽन्याये नयचतुष्टयेऽन्तर्भवन्ति । तत्रापि ये परस्परविशकलितौ सामान्य-
विशेषाविच्छिन्ना तत्समुदायरूपो नैगमः । ये पुनः केवलं सामान्यं वाञ्छन्ति
तत्समूहसंपाद्यः संग्रहः । ये पुनरनपेक्षितशास्त्रीयसामान्यविशेषं लोकव्यवहारमवतरन्ति

पदादिकं पदार्थमभिप्रेयन्ति तन्निचयजन्यो व्यवहारः । ये सौगतास्तु क्षणक्षयिणः परमाणुलक्षणा विशेषाः सत्या इति मन्यन्ते तत्संघातघटितं ऋजुसूत्र इति । तथा ये मीमांसकाः रुदितः शब्दानां प्रवृत्तिं बाष्पयन्ति तन्निवहसाध्यः शब्द इति । ये तु व्युत्पत्तितो ध्वनीनां प्रवृत्तिं बाष्पयन्ति नान्यथा, तद्वारजन्यः समाभिर्लुट इति । ये तु वर्तमानकालमाविष्युत्पत्तिनिमित्तमाधिकृत्य शब्दाः प्रवर्तन्ते नान्यथेति मन्यन्ते तत्संघटितः स्त्रवेवभूत इति । तदेवं न स कश्चन विकल्पोऽस्ति नस्तुगोचरो योऽत्र नयसप्तके नान्तर्यातीति सर्वाभिप्रायसंग्राहका एते इति स्थितम् ॥

Since the different systems of Bauddha and Brāhmana philosophy arise, as shown above, from the fact that their teachers have failed to see things whole, it follows that their teachings are not प्रमाण. If so, a question arises: Why has the subject of partial viewpoints—called नय—been discussed here, in connection with प्रमाण? The answer given is: Because नय, though wrong (अप्रमाण) as statements of whole truth, do deal with part truth, (प्रमाणप्रतिपक्षार्थिकदेशपरामर्शो नयः), and so come to be considered in the chapter on प्रमाण. Siddhārṣi next proceeds to show how all 'अभिप्राय's or truths which the different systems purport to convey are embraced in the classification of नय which is here given. Thus, अभिप्राय-स्तावदर्थद्वारेण शब्दद्वारेण प्रवर्तेत । Next, अर्थश्च सामान्यरूपो विशेषरूपो वा । P. N. T. [These—सामान्य and विशेष—again may be taken as independent of each other (विसृजितौ—severed, distinct,) or only one of them may be recognised and the other overlooked, or only the popular view—as distinguished from the logical view—of सामान्य and विशेष—may be accepted.] Similarly, शब्दोऽपि रुदितो व्युत्पत्तितश्च । व्युत्पत्ति, again, may be सामान्यनिमित्त-प्रयुक्ता or तत्कालमाविनिमित्तप्रयुक्ता. Thus will arise the different नयः.

5. भवन्ति नैगमादया—उक्तं च “नैगमसंग्रहव्यवहारकजुसुग्रशब्दसमि-
क्यैवभूता नयाः” । एते च द्रव्यास्तिकपर्यायास्तिकलक्षणे नयद्वयेऽन्तर्भाव्यन्ते ।
द्रव्यमेव परमार्थतोऽस्ति न पर्याया इत्यङ्गुपगमपरो द्रव्यास्तिकः । पर्याया एव
वस्तुतः सन्ति न द्रव्यमित्यङ्गुपगमपरः पर्यायास्तिकः । तत्राद्यास्तयो द्रव्यास्तिका,
शेषास्तु पर्यायास्तिका । पुनर्द्रव्यास्तिकोऽपि सामान्यतो द्विविधो विशुद्धोऽविशुद्धश्च ।
तत्र नैगमव्यवहाररूपोऽविशुद्धः संग्रहरूपस्तु विशुद्धः । कथम् ? यतो नैगम-
व्यवहारवन्तपरमाण्वन्तप्रयुक्तायनेकव्यवहारकं द्रव्यायनेकयुगाधारं त्रिकाट-

विषयं बाधविशुद्धं द्रव्यमिच्छतः । संग्रहश्च परमाप्त्वादिकं परमाप्त्वादिसाम्यादेकं तिस्रो-
मृतशुणकलापमविद्यमानपूर्वोपरिविशिष्टं नित्यं सामान्यमेव द्रव्यमिच्छति । एतच्च
क्रिकानेकताद्यभ्युपगमकलङ्केनाकलङ्कितत्वाच्छुद्धम् । ततः शुद्धद्रव्याभ्युपगमपरत्वा-
द्यमेव शुद्धः ॥—अनुयोगमलचारीया Com. on अनुयोग. This illustrates
the नव्य in their relation to the problem of the nature of
substance and forms or modes.

6. “निलयनमस्थके”त्यादि—तत्र निलयनं बलनमित्यनर्थान्तरम् । तद्वृष्टान्तो
यथा—कश्चित् केनचित् पृष्ठं क्व बसति भवान् ? स प्राह—लौके । तत्रापि अन्तर्द्वीपे,
तत्रापि भरतक्षेत्रे, तत्रापि मध्यमखण्डे, तत्राप्येकस्मिन् जनपदे नगरे गृहे इत्यादीन्
सर्वानपि विकल्पान् नैगम इच्छति ॥ प्रस्थको धान्यमानविशेषः तद्वृष्टान्तो यथा
—सद्योग्यं काष्ठं वृक्षावस्थायां यामपि तद्वृक्षकीर्तिकं स्कन्धे कृतं गृहमानीतमित्यादि
सर्वावस्थावस्थासु नैगमः प्रस्थकमिच्छति । ग्रामोदाहरणं यथा—विवक्षितग्राम-
वास्तव्यमानकतिपयपुरुषदर्शनेऽपि ग्रामोऽभावितोऽस्ति नैगमः ॥ “अमराह
गाहा” । इह अमरकोकिलादिः कृष्णतरोपलब्धमानोऽपि निश्चयमतेन पञ्चवर्णः,
शेषवर्णचतुष्टयं हि न्याभूतत्वात्तत्र न दृश्यते न पुनर्नास्तीति प्रतिपद्यतेऽसौ । तथा
प्रज्ञप्तिः—“अमरेण भंते ! कइवण्णे कइगंघे कहरसे कइपासे ? गौतमा—इत्थं
हं नया कज्जंति । तं जहा—मिच्छन् ए य वावहारियन् ए अ । वावहारिअनवत्त
काळए अमरे, मिच्छन्वत्त पंचवण्णे कुगंघे पंचरसे अट्ठापासे” इत्यादि । एवं नील-
लोहितपीतशुक्लतया व्यवहारतोऽवगतेऽपि वस्तुषु निश्चयतः पञ्चवर्णताऽवगन्तव्या ।
तदेव अमरादौ निश्चयनयमतेन पञ्चवर्णे निश्चिने सति व्यवहारस्य को निश्चयार्थ
इत्याह—“सो विणिच्छयत्थोसे” स विनिश्चयार्थ इति शेषः । यस्मिन् वा
कस्मिंश्चिदर्थे जनपदस्य गोपाळाङ्गनादिरूपस्य नामस्थापनाद्द्रव्यभावा नामभ्यतरूपेण
वा निश्चयः सञ्जल्प्यते स विनिश्चयार्थः । अन्येषु सत्त्वपि बहुवचनैर्गोपाळा-
ङ्गनादिजनपदस्योद्भूतसाक्षितया यो ग्राह्योऽज्ञः स विनिश्चयार्थः । तदर्थं व्रजति
व्यवहार इति गायार्थः । यस्मिन्नेवांशे जनपदस्य निश्चयो भवति किमित्यसौ तमेव
गमयति सतोऽपि शेषांशान् शुद्ध्यतीत्याह—“बहुतरं ज्ञप्ति य” इत्यादि । स एव
बहुतरांशो यत्र जनपदस्य निश्चय उत्पद्यत इति तमेवांशं गमयति व्यवहारपथमव-
तारयति । येषु स्वंशेषु लोकस्य निश्चयो न भवति तान् सतोऽपि शुद्ध्यति व्यवहारो नय-
किं कुर्वन् ? लोकं लोकव्यवहारमिच्छन् । कया ? संव्यवहारपरतया, संव्यवहार-
स्वरूपत्वादेव तस्येति गायार्थः । “प्रति प्रति वोत्पन्नमिति” । एकैकं स्वामिनमा
भित्योत्पन्नम् । एतदेवाह । “मिच्छव्यकी”त्यादि । मित्रा व्यक्तय स्वामिन्यो यस्य
तत्तथाभूतम् । ऋजुसूत्रो हि वर्तमानक्षणमात्रेण वदित्वच्छति तदपि मिच्छव्यकि-
स्वामिकम् । तन्मतेन हि वदेदत्तस्य विषं भद् यज्ञदत्तस्याविशेषेन तदपेक्षया
वित्तकार्याकारणाद् यज्ञदत्तस्यापि बहिर्त्तं तदेवदत्तत्वात्प्राविशमेव तत एव हेतोः ।
तस्माद् द्वयोरपि वित्तयोर्मित्रस्वाम्यपेक्षयैव वित्तत्वमिति मिच्छव्यकिस्वामिता ।
“ऋजुसूत्रः ऋजुसूत्रो वेति” । शब्दद्वयस्य वयाकमे व्युत्पत्तिमाह—“तत्र ऋजु-
वर्तमान” मित्यादि ॥ “नामस्थापनाद्द्रव्यनिरहेण समानलिङ्गवचनेत्यादि” लिङ्ग च

वचनं च लिङ्गवचने येषां ते च ते पर्यायध्वनयश्च-इन्द्र शक्रः पुरन्दर इत्यादयस्तद्वा-
च्यत्वेन च । तदनेनातिक्रान्तवद्भयमाणनयद्वयाग्निस्रजताऽस्य सूचिता । अतिक्रान्तनयो
हि नामादिचतुर्विधमपि भिन्नलिङ्गवचनपर्यायध्वनिवाच्यमेव वस्तिच्छति, अयं तु
भावरूपमेव समानलिङ्गवचनपर्यायध्वनिवाच्यमेव च तदिच्छतीत्यनयोर्भेदः ।
वक्ष्यमाणस्त्वैकस्मिन् वस्तुन्येक एव ध्वनिः प्रवर्तते न समानलिङ्गवचना अपि बहुव
इत्यभिमत्यते । अतो नयादप्यस्य भिन्नता । एवमन्येष्वपि नयेषु विशेषणानि
यथासंभवपूर्वोत्तरनयभिन्नता सूचकाचेन द्रष्टव्यानि । “तत्पार्यपरिगहादि”त्यादि
तस्य प्राधान्येनाङ्गीकृतशब्दस्य वाच्यत्वेन संबन्धी योऽर्थो यदादिच्छलणस्तं परि-
गृह्णाति नयो ज्ञानविशेष इत्युपचारात् सोऽपि ज्ञानस्वरूपो नयः शब्द इत्युच्यते ।
“न च भिन्नस्यादि” ननु भिन्नवचनत्वादिकत्वाभावे कुट्टबृक्षवदित्युदाहरणमसंगतम्
कुट्टश्च बृक्षश्च कुट्टद्वयौ सविच कुट्टद्वयवदिति । न ह्यार्थं क्वचिद्वचनभेदोऽस्ति ।
सत्यम् । स्यादेतद् यद्येकवचनान्तपदद्वयस्यात्र समासोऽभिमेतः स्यात् । किंतु कुट्टश्च
बृक्षौ चेति समस्य वतिः कियते इत्यस्ति वचनभेदः । ननु भवत्वेवं तथाप्ययुक्तमिदं-
मुदाहरणम् । न ह्यत्र वचनभेदेऽपि कुट्टबृक्षशब्दयोः पर्यायता श्रूयते । भिन्नजातीय-
वस्तुवाचकत्वात् । तथाहि—कुट्टशब्देन वट उच्यते बृक्षशब्देन तु शाखादिमान्
पदार्थः तच्छ्रुतो वचनाभेदेऽप्यनयोः पर्यायशब्दता । नैवम् । भिन्नजातीयवस्तु-
वाचिन्वादिष्यस्यासिद्धत्वात् । यत्र कौ प्रथिग्यामटतीति स्युत्पत्ते कुट्टशब्देन वट
एवात्र विवक्षित इत्यनयोः पर्यायशब्दता । क्वचिपु कुट्टद्वयवदिति पाठस्तत्रनिर्विवादं
कुट्टशब्देन वृक्ष एवाभिधीयत इति । अस्माकं तावदयं संप्रदायः, छत्रिया ज्ञान्य-
थापि भाष्यमिति ॥ “न स्थानभरणक्रियामि”ति—स्थानस्थयैव भरणक्रिया स्थान-
भरणक्रिया तां न विशेषयतीत्यर्थः । यदा स्थानस्थित एव जटादिना त्रियते तदा
यतो न भवति किंतु योषिमस्तकास्वो जटाहरणचष्टां कुर्वन्नेवेति भावार्थः ॥
समाप्ता नया ॥

—भावश्यक-हारिमद्वटिपणे नवाधिकारः

The importance of this long extract lies in the fact that the doctrine of *naya* is traceable to the *Sūtras* or *Āgama*. In the first few lines the illustrations of *vaiśvānaya* referred to in the *Sūtras* (see our Text p. 162-168 St. XXVIII) are explained in detail. These are old and obscure, but the commentator does his best to explain them. Next a very important point is introduced *viz.* the distinction between ‘*nishchayana*’ and ‘*vyaḥharaṇa*’ that is the scientific view and the popular view. This corresponds to the distinction drawn in *Vedānta* between the points of view of *paramārtha* and *vyaḥhara*—which has also its parallel in *Buddhism*. A very interesting point, which is supported by an extract from the *Prajāpati* (one of the *Āgamas*), is

the strange doctrine that as a matter of absolute or scientific truth every object—e. g. even a black bee—possesses all the five colours but only one of them is patent—the black in the case of the bee—while the rest are latent. A similar doctrine regarding the constitution of matter is held by Rāmāṇjācārya who says that when a piece of mother-of-pearl is mistaken for silver, it is because the silver is in the mother-of-pearl; and so is even a serpent in a rope !

7. नत्थि नयेहिं विह्वलं सुखं अत्थोय जिणमए किंचि ।

आसज्ज ह सोयारं नयेणय विसारओ वूया ॥

[= नास्ति नयेर्विहीनं सुत्रमर्थश्च जिनमते किंचित् ।

आसाव तु ओदारं नयेन च विसारदो वूयात् ॥]

इति वचनाजिनमते सर्वेऽपि पदार्था नयेर्विचारणीया । इत्यतो ब्रह्ममङ्गलमपि नयेर्विचारयन्नाह—

एगो मङ्गलमेगं जेगाह जेगमनयस्स ।

संगहनयस्स एक सज्ज थिय भंगलं ओए ॥

[= एको मङ्गलमेकमनेकोऽनेकानि जेगमनयस्य ।

संगहनयस्यैकं सर्वमेव मङ्गलं ओके ॥]

वक्ष्यमाणशब्दार्थस्य जेगमनयस्य मतेनैकोऽनुपयुक्ते मङ्गलज्ञान्वार्थरूपक एकं ब्रह्ममङ्गलम् । अनेके व्यनुपयुक्तास्तत्परूपका अनेकानि ब्रह्ममङ्गलानि । अयं हि नयः सामान्यं विशेषांश्चाभ्युपगच्छत्येव । तन्न विशेषवादिष्वपक्षे एकोऽनुपयुक्त एकं ब्रह्ममङ्गलम् अनेके व्यनुपयुक्ता अनेकानि ब्रह्ममङ्गलानिस्त्युपपद्यत एव, विशेषाणां पृथग् निष्पत्त्यादिति । संगहनयस्य तु वक्ष्यमाणस्वरूपस्य केवलसामान्यवादिनो मतेन सर्वस्मिन्नापि लोके एकमेव ब्रह्ममङ्गलम् । सर्वेषां ब्रह्ममङ्गलत्वप्राप्ते सामान्यस्य च निम्नवनेऽप्युक्तत्वात् । इति गाथार्थः ॥

एकं निर्धं निरवयवमक्रियं सज्जगं च सामन्यम् ।

निस्सामन्यताओ नत्थि विसेतो खपुण्णं व ॥

[= एकं नित्यं निरवयवमक्रियं सर्वगं च सामान्यम् ।

निःसामान्यत्वात्तास्ति विशेषः खपुण्यमिव ॥]

एकमद्वितीयत्वादिकसंख्योपेतं सामान्यम् । एकमपि क्षणिकं स्यात् । तत्राह—नित्यमनपायि । नित्यमन्याकाशवत् सावयवं स्यात्, तन्निरवयवत्वे सवितुरुदयास्तमनायोगात् । इत्यत्राह—निरवयवमनंशम् । पूर्वापरकोटिशून्यत्वादिति । निरवयवमपि परमाशुवत् सक्रियं स्यात् । अत आह—अक्रियं कियारहितं परिस्पन्दविनिर्मुक्तत्वादिति । अक्रियमपि दिगादिवत् सर्वगतं न स्यात् । अत्राह—सर्वगं च सकललोकाभ्याससत्ताकम् । इदमित्यंभूत सामान्यमेवाप्रति, न तु विशेषः कश्चनापि विद्यते । कुत इत्याह—निःसामान्यत्वात् सामान्यभिरहितत्वात्, खपुण्यवत्, यथास्ति

तद् सामान्यविरहितं न भवति यथा वृक्षः । तस्मादेकस्माद् द्रव्यमङ्गलसामान्या-
दव्यतिरिक्तत्वाद् तद्व्यतिरेके चाद्रव्यमङ्गलतापसङ्गात् सामान्यस्य च विमुक्तेऽप्ये-
कत्वादिकमेव संग्रहनयमते द्रव्यमङ्गलम् इति स्थितम् ॥ इति गार्थः ॥

अत्र विशेषवादिनयमतास्थितः कश्चिदाह—ननु कथमनेकानि द्रव्यमङ्गलानि न
संभवन्ति यथा हि वनस्पतिरित्युक्ते वृक्ष-गुल्म-लता-वीरुदादयो विशेषा एव
प्रतीयन्ते न पुनस्तदतिरिक्ताः कश्चिद् वनस्पति एवमिहापि द्रव्यमङ्गलमित्युक्तेऽनु-
पयुक्ततत्परूपकलक्षणा विशेषा एवावगम्यन्ते न तु सदापि किंचिद् सामान्यम्
अतः किं शून्यं इवास्मिन् जगत्सर्वमभिधीयते—‘निसामान्यताञ्चो नरिय विसेलो
खपुष्कं न’ इति इति विशेषवादिना प्रोक्ते सामान्यवादी संग्रहः ग्राह—ननु यत्
एव वनस्पतिरित्युक्ते वृक्षादयः प्रतीयन्ते अत एव ते तदनयोन्तरभूताः हस्तस्ये-
वाङ्गुल्यः इह यस्मिन्नुच्यमाने एव प्रतीयते तद् ततो व्यतिरिक्तं न भवति यथा
हस्त इत्युक्तेऽङ्गुल्यादयः प्रतीयमाना हस्ताद् न व्यतिरिक्ताः प्रतीयन्ते च वनस्पति-
रित्युक्ते वृक्षादयः इत्यमी न वनस्पतिव्यतिरिक्ताः ततो न सामान्यव्यतिरिक्ताः कोऽपि
विशेषः समस्ति । इत्येकमेव सर्वत्र द्रव्यमङ्गलमिति । अथोपपत्त्यन्तरेणाऽपि सामान्य-
वायेव वृक्षादीनां सर्वेषामपि वनस्पतिसामान्यरूपतां समर्थयन्नाह—

चूओ वनस्पतिरिय भूलादिगुणो ऽति तस्समूहो च ।

गुल्मादयो वि एवं सन्ने न वनस्पतिरिति सिद्धे ॥

[चूओ वनस्पतिरेव भूलादिगुण इति तत्समूह इव ।

गुल्मादयोऽप्येवं सर्वे न वनस्पतिविशिष्टाः ॥]

‘चूतः’ आत्रो वनस्पतिरेव वनस्पतिसामान्यं न व्यभिचरतीत्यर्थः इति प्रतिज्ञा ।
भूत-कम्प-स्तम्भ-स्वच्छ-शाखा-प्रवाल-पत्र-पुष्प-बीजादिगुणत्वादिति हेतुः चूत-
समूहवदिति इष्टान्ताः इह यो यो भूलादिगुणः स स वनस्पतिसामान्यरूप एव
यथा भूतसमूहः, भूलादिगुणश्च चूतः तस्माद् वनस्पतिसामान्यरूप एव । गुल्मा-
दयोऽप्येवं वाच्याः । तथाहि—विशेषवादिना विशेषतयाऽनुपगम्यमानो गुल्मोऽपि
वनस्पतिसामान्यरूप एव भूलादिगुणत्वाद् गुल्मसमूहवद् इति । एवमन्येषामपि
तत्तादिविशेषाणां वनस्पतिसामान्यादव्यतिरिक्तत्वं साधनीयम् । तद्यतिरेके सर्वत्र
दृग्मयत्वादिप्रसङ्गो बाधकं प्रमाणम् । तस्माद् सामान्यमेवास्ति न विशेषः ॥
इति गार्थः ॥

किं च—

सामान्नाह विसेलो अओऽणनो व होऊ अह अणणो ।

ओ नरिय खपुष्कं पिबणणो सामान्नेव तथं ॥

[सामान्याद् विशेषोऽन्योऽन्यो वा भवेद् यथन्या ।

स नास्ति खपुष्पमिव, अनन्यः सामान्यमेव तद् ॥]

ओ विशेषवादिन्! सामान्याद् विशेषोऽन्यो वा स्याद् अनन्यो वा इति
विकल्पद्वयम् । यथाप्येव विकल्पः तर्हि नास्त्येव विशेषः निसामान्यत्वान् खपुष्प-
वद्—इह यद् यद् सामान्यविनिर्मुक्तं तद् तद् नास्ति यथा गगनारविन्दम्
३९

सामान्यविरहितश्च विशेषवादिना विशेषोऽभ्युपगम्यते तस्माद् नास्त्येवायमिति ।
अथान्य इति द्वितीयः पक्षः कक्षीक्रियते इत्यतर्हि सामान्यमेवाऽसौ तद-
नन्यत्वाद् सामान्यात्मवत् यद् यस्मादनन्यत्वं तत् तदेव यथा सामान्यस्वैवात्मा
अनन्यश्च सामान्याद् विशेषः इति सामान्यमेवायमिति । यदि चातिपक्षपाति-
तया सामान्येऽपि विशेषोपचारः क्रियते तर्हि न काचित् क्वचित् क्षतिः न
रूपचारेणोभयमानो भेदस्तात्त्विकमेकत्वं बाधितुमलभ्यं तस्माद् सामान्यमेवासि
न विशेषः । इति संग्रहनयमनेन सर्वत्रैकमेव द्रव्यमङ्गलम् ॥ इति गार्थार्थः ॥

तदेवं संयुक्तेन स्वाभिमतं सामान्यं प्रतिष्ठितं विशेषवादिनौ नैगमव्यवहारात्मादितु-

न विसृज्यतेतरभूतमपि सामण्यमाह व्यवहारी ।

उपलब्धव्यवहारान्मावाभौ स्वरविषाणं च ॥

[=न विशेषार्थान्तरभूतमस्ति सामान्यमाह व्यवहारी ।

उपलब्धव्यवहारान्मावात् स्वरविषाणमिव ॥]

अत्र श्री सामान्यवादिनः भवताऽपि वनस्पतिसामान्यं बहुलाशोक-चम्पक-
भाग-पुलागा-स-सर्जोर्जुनादिविशेषेभ्योऽर्थान्तरं वाऽभ्युपगम्येत जनार्थान्तरं वा ।
यद्यर्थान्तरं तर्हि नास्त्येव तद् विशेषव्यतिरेकेण उपलब्धिलक्षणप्राप्तस्य तस्यो-
पलब्धव्यवहारान्मावात् स्वरविषाणवत् । न एवमाह व्यवहारान्मा उपलक्षण-
त्वाद् विशेषवादी नैगमश्च । एतौ हि लोकव्यवहारप्रादुर्भायिनौ तद्व्यवहारश्च प्रायो
विशेषनिष्ठ एव इति विशेषानेव समर्थयत इति भावः । अथाव्युपलब्धिलक्षणप्राप्तं
तदभ्युपगम्यते तथाऽपि नास्ति विशेषेभ्यः सर्वथाऽभ्युपगम्यत्वात् भगवत्कृतमवदिति ।
अथ विशेषेभ्योऽनर्थान्तरं तदिति द्वितीयपक्षः तर्हि विशेषो एव तत् तस्योऽनर्थ-
ान्तरभूतत्वाद् विशेषाणामात्मस्वरूपवदिति । यदि च विशेषेभ्योऽपि सामान्योपचारः
क्रियते तर्हि न काचित् क्षतिः न रौप्यचारिकमेकत्वं तात्त्विकमेकत्वं बाधते ॥
इति गार्थार्थः ॥

एतदेव समर्थयते

चूचार्द्रपर्हितो को सो अण्णो वणस्सई नाम ।

अतिय विसेसत्थं तरमावाभो सो सपुष्पं च ॥

[चूचादिभ्यः क सोऽण्यो वनस्पतिर्नाम ।

नास्ति विशेषार्थान्तरमावात् स सपुष्पमिव ॥]

चूचादिभ्यो विशेषेभ्योऽन्यः को नाम वनस्पतिः यो व्रज-पिण्डी-पादलेपादिकं
लोकव्यवहारे उपयुज्येत न कोऽपीत्यर्थः । तस्माद् समस्तलोकसंख्यव्यवहारप-
योगित्वाद् नास्ति सामान्यं सपुष्पवत् इति पूर्वोक्तमेवार्थं निगमनद्वारेणाह—
“नस्थीत्यादि” तस्माद् नास्त्येव सामान्यवादिनाऽभ्युपगम्यमानो वनस्पतिः
सद्रूपेभ्यो हि विशेषेभ्योऽर्थान्तरमावात् सपुष्पवत् । सद्रूपेभ्यो हि विशेषेभ्योऽर्थान्तरं
अवद असद्रूपमेव अवति तथाभूतं च नास्त्येव सपुष्पवत् ॥ इति गार्थार्थः ॥

किं पुनः कारणं येन नैगमव्यवहारौ विशेषात् समर्थयतः कृत्वा—

ॐ नैगमव्यवहारा लोकाव्यवहारतत्परौ सौ च ।

प्रायेण विसैसमभौ तौ ते तद्गाहिणौ रौ वि ॥

[यद् नैगमव्यवहारौ लोकव्यवहारतत्परौ स च ।

प्रायेण विशेषमवस्तस्मात् तौ तद्गाहिणौ द्वावपि ॥]

यद् यस्माद् नैगमव्यवहारौ लोकव्यवहारतत्परौ स च लोकव्यवहारस्था गादानादिकः प्रायेण विशेषमयो विशेषनिष्ठ एव दृश्यते सामान्यस्य व्रणपिण्डपादौ लोकेऽप्युपयोगात् । 'वनं' 'सेना' इत्यादौ कचिद् कश्चिद् कथंचिद् सामान्यत्वापि दृश्यते उपयोगः, इति प्रायोऽग्रहणम् । यत् एवं तस्मात् तौ नैगमव्यवहारौ द्वावपि तद्गाहिणौ विशेषाभ्युपगमपरौ ॥ इति गाथार्थः ॥

—विशेषावश्यक Commentary.

8. सिद्धसेनीया पुनः च देव नयानभ्युपगतवन्तः । नैगमस्य संग्रहव्यवहारयौ-रन्तर्भावविवक्षणात् । तथाहि—यदा नैगमः सामान्यप्रतिपत्तिपरस्तदा स संग्रहेऽन्तर्भवति सामान्याभ्युपगमपरत्वात् । विशेषाभ्युपगमनिष्ठस्तु व्यवहारः । आह च सिद्धसेनीयमतस्तदुपसंनिष्टद्वर्भाष्यकृत्—“जो सामान्यगाही स नैगमो संग्रहं गभी अहवा इत्यदो व्यवहारमिभौ जो तेण समानमिदो ।” ततः सिद्धसेनीयाभिप्रायेण पक्षभिरेव नयैरागमतो द्रष्टव्यमङ्गलविचारः कर्तव्यः न सप्तमिरिति ॥—Com. on विशेषावश्यक सूत्र.

9. Mallasepa's Commentary contains a reproduction of the following Sūtras of Pramānanaya-tattvālokaśāstrī—

स्पष्टं प्रत्यक्षम् । अनुमानाद्याधिक्येन विशेषप्रकाशनं स्पष्टवक्षः (ii. 2, 3) । तद्विप्रकारम्—सांख्यवहारिकं पारमार्थिकं च (ii. 4) । सांख्यवहारी वाचारादित्प्रत्यक्षे निवृत्तौ प्रयोजनमस्येति सांख्यवहारिकं बाष्पेन्द्रियादिसाम्यी-सापेक्षत्वादपारमार्थिकम् अस्मदादिप्रत्यक्षमित्यर्थः । परमार्थे यदं पारमार्थिकं ह्यस्य आत्मसंनिधिमात्रापेक्षम् अवग्यादिप्रत्यक्षम्—Com. Note that सांख्यवहारिक is ordinary प्रत्यक्ष, while पारमार्थिक is extraordinary प्रत्यक्ष, no such distinction as that of the real and the unreal being implied, although the phraseology which is borrowed from Vedānta and Buddhism had this meaning.] तथाच द्विविधम्—इन्द्रियनिबन्धनमनिन्द्रियनिबन्धनं च (ii. 5) । एतद् द्वितीयमवग्रहेहावायपारणमेदादेकज्ञानतुर्विकल्पम् (ii. 6) । The text omits the definitions of अवग्रह etc. as being too well-known ('सुप्रतीतत्वाद्'), but they may well be reproduced here: विषय-विशेषसंनिपातानन्तरसमुद्भूतसत्ताभावगोचरदर्शनाज्ज्ञातमायमवान्तरसामान्याकार-विशिष्टवस्तुग्रहणमवग्रहः (ii. 7) । अवग्रहीतार्थविशेषाकाङ्क्षणीहा (ii. 8) ।

ईदितविशेषनिर्णयोऽत्रायः (ii. 9) । स एव इदमवस्थापनो धारणा (ii.10) ॥ पारमार्थिकं पुनरुपसाक्षात्तमात्रापेक्षम् (ii. 18) । [क्षय-क्षयोपशम-विशेषविशिष्टमात्मद्रव्यमेवाव्यवहितं समाश्रित्य पारमार्थिकमेतदवस्थादिप्रत्यक्ष-शुन्मज्जति न पुनः सांख्यवहारिकमिवेन्द्रियादिष्ववहितमात्मद्रव्यमाश्रित्येति भावः—Com.] तद्विकलं सकलं च (ii. 19) । तत्र विकलमवयविमनःपर्याय-ज्ञानरूपतया द्वेधा (ii. 20) । अवयविज्ञानावरणविलयविशेषसङ्घट्टनं भवगुणप्रत्ययं रूपिद्रव्यगोचरमवयविज्ञानम् (ii. 21) । संयमविशुद्धिनिबन्धनाद् विशिष्टावरण-विच्छेदाज्जातं मनोद्रव्यपर्यायात्मन्मनं मनःपर्यायज्ञानम् (ii. 22) । सकलं तु सामग्रीविशेषतः ससुद्रुतसमस्तानवरणक्षयापेक्षं निखिलद्रव्यपर्यायसाक्षात्कारस्वरूपं केवलज्ञानम् (ii. 23) ।

The subject goes back to the Tattvārthādhigama-sūtra, (See T. Sūtra and T. Rāja-Vārtika)—where मतिज्ञानं is divided into इन्द्रियनिमित्तं and अनिन्द्रियनिमित्तं (तदिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम्—i. 14); इन्द्रियनिमित्तं स्वप्ननादीनां पञ्चानां स्वप्नादिषु पञ्चत्वेव स्वविषयेषु अनिन्द्रियनिमित्तं मनोवृत्तिरोपज्ञानं च । This is further subdivided into अवग्रहेहावायुधारणाः (i. 15), and each of these four is defined as follows: तत्राव्यक्तं जयास्वमिन्द्रियैर्विषयाणामाकोचनावधारणमवग्रहः । अवग्रहो ग्रहो ग्रहणमालोचनमवधारणमित्यनर्थान्तरम् । निधयविशेषजिज्ञासा चेष्टा ईहा । ईहा ऊहा तर्कः परीक्षा विचारणा जिज्ञासेत्यनर्थान्तरम् । अवगृहीते विषये सम्यगसम्यगिति गुणदोषविचारणा अभ्यवसायापनोदोऽत्रायः । अवायोऽपगम अपनोदः अपव्याध. अपेतमपविद्धमनुत्तमित्यनर्थान्तरम् । धारणा प्रतिपत्तिर्यथात्वं मत्स्यवस्थानमवधारणं च । धारणा प्रतिपत्तिरवधारणावस्थानं निधयोऽवमः अवबोध इत्यनर्थान्तरम् ।

स्मरणप्रत्यभिज्ञानतर्कादुक्तमानागमभेदस्तत् पञ्चप्रकारम् (P.N.T. iii. 2) ॥ तत्र संस्कारप्रबोधसंभूतमद्वयसूतार्थविषयं तदित्याकारं वेदनं स्मरणम् तत्तीर्थ-करविन्वमिति यथा (iii. 3, 4) ॥ अनुभवस्मृतिहेतुकं तिर्यग्ज्वेतासायाम्बादि-गोचरं संकलनात्मकं ज्ञानं प्रत्यभिज्ञानम् । यथा तज्जातीय एवायं गोपिण्डः गोसदृशो गवयः स एवायं जिनदत्त इत्यादि ॥ (iii. 5, 6) [तिर्यक्तासामास्यं च गवादिषु गोत्वादित्वरूपसदृशपरिणामात्मकम् । ऊर्ज्वेतासामास्यं च परापरवितर्त-व्यापि दृष्ट्यादिद्रव्यम् ।—Com. संकलनं विवक्षितधर्मयुक्तत्वेन वस्तुनः प्रत्यवमसौनम्—Com.] उपलम्भादुपलम्भसंसर्गं चिकालीकलितसाध्यसाधन-संबन्धायात्मन्मनमिदमस्मिन् सत्येव भवतीत्याद्याकारं संवेदनमज्ञापरनामा तर्कः (iii. 7, 8) । यथा बावाद् कश्चिद् धूमः स सर्वो बहो सत्येव भवतीति तस्मिन्-सत्यसौ न भवत्येव । [उपलम्भादुपलम्भाभ्यां प्रमाणमात्रेण ग्रहणाग्रहणाभ्यां

संभव इत्यतिरिक्त्येति कारणकीर्तनम् । चिकावीकृतितयोः कालत्रयीवर्तिनोः साध्य-
साधनयोर्गीत्यगमकयोः संबन्धोऽविनाभावो व्याप्तिरित्यर्थः स आदिर्यत्याशेष-
देशकालवर्तिवाचकसंबन्धस्यात्मन्यनं गोचरः यस्य तत्तथेति विषयाविष्करणम् ।
इदमस्मिन् सत्येव भवतीत्यादिशब्दादिदमस्मिन्न सति न भवत्येवाकारं साध्य-
साधनसंबन्धात्मकम् । एवंजातीयः शब्दः पूर्वजातीयस्यार्थस्थ वाचकः सोऽपि
तथाभूतस्तथाभूतस्य वाच्य इत्याकारं वाच्यवाचकभावालम्बनं च संवेदनमिहो-
पादीयते इति स्वकृपप्रतिपादनम् । एवंरूपं यद्वेदनं स तर्क इति कार्यते अह इति च
संज्ञान्तरं लभते—*Comm.*] अहमानं द्विपकारं स्वार्थं परार्थं च (iii. 9) । तत्र
हेतुपक्षसंबन्धस्मरणकारकं साध्यविज्ञानं स्वार्थम् (iii. 10) । पक्षहेतुवचनात्मकं
परार्थमहमानमुपचारात् (iii. 23) । [पक्षहेतुवचनस्य च जहकृपतया मुह्यतः
प्रामाण्यायोगे सति उपचारादित्युक्तम् । कारणे कार्योपचारादित्यर्थः । प्रतिपाद्यगतं
हि यज्ज्ञानं तस्य कारणं पक्षादिबचनम् । कार्ये कारणोपचाराद्वा । प्रतिपाद्यगतं
हि यत्स्वाध्यायज्ञानं तस्य कार्यं तद्वचनमिति—*Comm.*] आतवचनादाविर्भूतमर्थ-
संवेदनमागमः (iv. 1) उपचारादावचनं च (iv. 2) ।

The same subject will be found in Hemacandra's *Pramāṇya-
mīmāṃsā*. प्रमाणं द्विधा । प्रत्यक्षं परोक्षं च (I. i. 9, 10) इन्द्रियमनोनिमित्तोऽव-
धेहावापचारात्मा साध्यवहारिकम् (I. i. 21) । अक्षार्थयोगे दर्शनानन्तर-
मर्थग्रहणमवग्रहः (I. i. 27) । अवगृहीतविशेषाकाङ्क्षणमोहा (I. i. 28) ।
इदितिविशेषनिर्णयोऽश्रयः (I. i. 29) । स्मृतिहेतुचरणा (I. i. 30) ।

अविशदः परोक्षम् (प्र. मी. १-२-१) ॥ स्मृति-ब्रह्ममिहो-हा-ब्रह्माना-
गमास्तद्विषयः (१-२-२) ॥ वासनोदोषहेतुका, तदित्याकारा, स्मृतिः (१-२-३) ॥
इत्यनस्मरणसंभवं तदेवेदं तत्तद्वचनं तद्विलक्षणं तत्त्वतियोगीत्यादिसंज्ञकत्वं ब्रह्ममि-
ज्ञानम् (१-२-४) ॥ उपलम्भादुपलम्भनिमित्तं व्याप्तिज्ञानम् (१-२-५) ॥
साधनात् साध्यविज्ञानमहमानम् (१-२-७) ॥ तद् द्विधा स्वार्थं परार्थं च (१-२-८) ॥
स्वार्थं स्वनिश्चितसाध्यविनाभावैकलक्षणात् साधनात् साध्यज्ञानम् (१-२-९) ॥
पथोक्तसाधनाभिधानज. [निर्णयः] परार्थम् (२-१-१) ॥ वचनमुपचारात्
(२-१-२) ॥

Note 1. वासनोदोषहेतुका (प्र. मी.) 'संस्कारपदोषसंभूत' (*Text*)
The text adds अद्वयतार्थविषयम्.

2. दर्शन-स्मरणसंभवं (प्र. मी.) अद्वय-स्मृतिहेतुकं (*Text*). The
text omits the details तदेवेदं to तत्त्वतियोगि and inserts तिर्यग्युक्त्यादि-
सामान्यगोचरम्.

3. उपलम्भादुपलम्भनिमित्तं (प्र. मी.) उप ('पा' in the text is a
misprint)-उपलम्भादुपलम्भसंभवं (*Text*). The text substitutes for

व्याप्तिज्ञान of (प्र. मी.) "विकासीकलितसाध्यसाधनसर्वव्यापकमनमिदमस्मिन् सत्येव भवतीत्यावाकारं संवेदनं" which is only an explanation of the nature of व्याप्तिज्ञान of प्र. मी. It adds that 'तर्क' is another word for 'ऊह'.

4. साधनाद् साध्यविज्ञानम्—the definition of अद्वयमान given in प्र. मी. where अद्वयमान is characterised as "अन्यथादुपपत्त्येकलक्षण" i. e. the conclusion or hypothesis without which the position becomes absurd.

वचनद्वयपचारः (प्र. मी. २-१-२). It is thus explained by Hemacandra himself in his स्वोपपत्तिः—"अचेतनं हि वचनं न साक्षाद् प्रमितिकल्लेखरिति न निरूपचरितप्रमाणभावभाजनं मुख्यद्वयमानहेतुत्वेन दुपचरिताद्वयमानाभिधानपात्रतां प्रतिपद्यते । उपचारश्च कारणे कार्यस्य बन्धेक साधनाभिधानाद् तद्विषया स्मृतिरुत्पद्यते स्मृतेष्वद्वयमानं तस्माद्वयमानस्य परंपरया बधोक्तसाधनाभिधानं कारणं तस्मिन् कारणे वचने कार्यस्याद्वयमानस्योपचारः समारोपः क्रियते । ततः समारोपाद् कारणं वचनमद्वयमानशब्देनोच्यते । कार्ये वा प्रतिपादकाद्वयमानजन्ये वचने कारणस्याद्वयमानस्योपचारः वचनमौपचारिकमद्वयमानं न मुख्यमित्यर्थः ॥ ३. ॥ Two ways of understanding उपचार in the present case: (1) कार्य (अद्वयमान) used for the कारण (वचन) and (2) कारण (अद्वयमान=प्रतिपादक अद्वयमान) used for the कार्य (वचन).

अवग्रहेहा—See Tr. Sūtra I.15. Bhāṣya, Rāj. Vārt. and Com.

क्षम्योपशान्तिक—

„ II. 5.

तिर्य्यग्ज्वलतादि—See "एककाळे नानाव्यक्तिगतोऽन्वयवस्तिर्बहुसामान्यं ज्ञयते । तत्र दृष्टान्तो यथा—नानासिद्धजीवेषु सिद्धोऽयं सिद्धोऽयमित्यद्वयताकारः सिद्धजातिप्रत्ययः । नानाकाळेऽन्वयव्यक्तिगतोऽन्वय ऊर्ध्वतासामान्यं ज्ञयते । तत्र दृष्टान्तो यथा—य एव केवलज्ञानोत्पत्तिकक्षणे मुक्तात्मा द्वितीयादिलक्षणमेवमिह एवेति प्रतीतिः ॥ अथवा नानागोशरीरेषु गौर्यं गौरयमिति गोजातिप्रतीति-स्तिर्य्यक्तासामान्यम् । यथैव चैकस्मिन् पुरुषे बालकुमारायवस्थासु च एवमयं देवदत्त इति प्रत्यय ऊर्ध्वतासामान्यम्—Com. on Pravacanasāra. सामान्य is of two kinds which are graphically described as *horizontal* (तिर्य्यक्तासामान्य) and *vertical* (ऊर्ध्वतासामान्य), the former represents unity in the plurality of different individuals of the same class, the latter represents unity in the plurality of different conditions of the same individual. Cf. also तिर्य्यक्तासामान्यं

च गवादिषु गोस्वादस्वरूप सङ्शयपरिणामात्मकम् । ऊर्ध्वतासामान्यं च परापर-
विवर्तन्यापि मृत्स्नानादिद्रव्यम् । (Ratnākara-vatārikā on P.N.T. iii. 5).

उपलम्भादुपपन्नम्—*—*Arising from the presence and absence

चिरादीकलितम्—*—*resting upon the eternal relation of con-
comitance between साप्य and साप्यन्. Pr. N. T. III. 7.

ऊह —*—*Otherwise called तर्क, *c. g.* whatever धूम there is is
only when there is वह्नि, it is not when वह्नि is not. See Pr. N.
T. with Ratna. III. 7.

अनुमानं द्विधा *etc.*—See Pr. N. T. with Ratn. III. 9.

आप्तबचनादु—*—*The primary sense of आगत्य is the knowledge
of things which springs from the words of a reliable person
(आप्त); its secondary sense is the word itself. Pr. N. T.
with Ratn. IV. 1,2.

प्रमाणान्तराणां—*—*Cl.Tarka books, Mukhāvānt and Nīlakaṇṭhi *etc.*

Reference Books.

1. Tv. Sū. Bhāṣya, Sarvārtha-Siddhi.
2. " Rujavārtika.
3. Pramāṇa-Mīmāṃsā
4. Pr. N. Tattv. with Ratnākara-vatārikā.
5. " Syādvāda-Ratnākara.
6. Saptaḥṅgi T.
7. Sammatitarka with Commentary.
8. Nyāyāvātāra with Commentary.
9. Viśeṣādvās'yaka.
10. "A History of Indian Philosophy"—by S. N. Das-
gupta Vol. I pp. 176-179.
11. "Indian Philosophy"—by Radhakrishnan Vol. I pp.
299-302.
12. "A History of Indian Logic"—by S. C. Vidyābhūṣaṇa
pp 170-171.
13. "An Epitome of Jainism"—by Nahar and Ghosh
Ch. VII pp. 78-102

Stanza XXIX.

इदानीं सप्तद्वीप etc.—Refer also to the Brahmanical geography of seven islands and seven oceans. As against it, the Jaina holds that the oceans and the islands are infinite in number. For Brahmanical and Jaina cosmographies see Barnett's "Antiquities of India" pp. 196-99.

The Stanza: According to Jainas, souls are infinite in number. The stanza contains a criticism of the contrary doctrine.

इदमवाक्यम् etc.—If there be only a finite number of souls, a time is conceivable when all the souls shall have achieved मुक्ति, leaving the world empty; or the once emancipated soul should return to the world to keep it ever populated! The second alternative is absurd, for all thinkers are agreed that emancipation once accomplished is accomplished for ever; in fact, it would be contrary to the notion of emancipation to suppose that emancipated souls are born again in the world and subjected to the round of births and deaths. For, is not emancipation an end of *all karmans*? And if *all karmans* have once ended, how can there be a return to bondage? Is not bondage a necessary result of karmans only? The first alternative is also impossible. For, it would be contrary to the very nature of the world (संसार) to be emptied of all souls.

इदमे बीजे etc.—Quoted also in the Rāj. Vārt. p. 361, which the editor traces to तत्त्वार्थसार.

आह च पदश्रुतिः—Vide Yogasūtras. II, 13.

पतङ्गीका—The com. by Vyāsa on the same. 'वात्स्यायनभाष्य' in the AMP edition of the *Syādvādamāṅjarī* is a mistake for व्यासभाष्य.

सस्यु केचेद्—While the root, viz. the passions, lasts, the abode of कर्म produces their fruition; but not when the root is eradicated. For example, paddy which is rice with their enclosing husk will become the seed of the next paddy crop, but

the paddy from which husk has been removed or which is scorched by fire will never do so.

तथा क्लेशावनद्ध etc.—In the same way the abode of karmans, while it is wrapped in passions, has the power to germinate into Samsāra, but when it is stripped of them, or the root is scorched, it is no longer capable of doing so. प्रसंक्षयान्नद्ध—burnt deliberately.

विपाकस्त्रिविधः etc.—The three varieties of the fruition of karmans are: (1) जातिः (quality of birth) (2) आयुः (duration life) and (3) भोग (joy or suffering).

अक्षपादोऽप्याह—Vide Nyāyasūtras IV, i, 64. When the passions have been destroyed no action (कर्म) makes for fruition.

विमङ्गलज्ञानिविदाकर्षि—One whose wisdom was mutilated or incomplete, having been hindered by jñānāvarāṇṭya karma.

भगवदुपपन्न—Discovered and taught by the master.

पद्मीवकायान् द्रुपिद्यज्ज्वलन्त्यतयः स्थावराः; तेजोवायु द्वीन्द्रियादयश्च जलतः—Tv. Sūtra: II, 13-14. Souls of Earth, Water, and the Vegetable Kingdom are immobile; and those of Light, Air and those possessed of two or more senses are mobile.

अजीवन् etc.—Those that have lived, are living or will live, i. e. जीव connotes potential as well as actual life.

इन्द्रियादि—इन्द्रिय are called 'द्रव्यप्राण', and ज्ञान etc 'भावप्राण'. By 'प्राण' we here understand not vital airs but vital energies manifested either on the physical or the mental plane. The former are called 'द्रव्यप्राण', and the latter 'भावप्राण'. The point of calling both of them 'प्राण' is to emphasise that one set of activities is as much a part of life as the other. That the प्राण at first meant not the vital airs but all organs of vital activity may be seen in the सप्तप्राणसंवाद of the Upaniṣads. And this fact throws a new and interesting light on the meaning of 'प्राणायाम' as a spiritual exercise. It will not then mean a control of the vital airs of exhalation and inhalation, but a

control of the very physical basis of life. The Jaina extends the meaning still further.

संवेत्तव्यं (Hema V, iii, 80)—काय=समूह; from the root चि.

पृथिव्यादि षण्णां etc.—‘षड्जीवकायम्’ a compound dissolved in two ways. (1) षण्णां जीवकायानां समाहारः षड्जीवकायम्; (2) षण्णां जीवानां कायः...तम् ।

The six kinds of संसारि जीव are those of (1) Earth, (2) Water, (3) Fire, (4) Air, (5) Vegetable Kingdom and (6) Animal Kingdom, called respectively: (1) पृथ्वीकाय, (2) अप्काय, (3) तेज-काय, (4) वायुकाय, (5) वनस्पतिकाय, and (6) व्रसकाय. See Ācārāṅga Sūtra 1. Adh. 2; Tattvārtha II, 13-14.

पृथिव्यादीनां पुनर्जीवत्वं etc.—अथ च पृथिव्येव, कायो येषामिति विग्रहः S'il. com on Ācār. Sū. I. ii. 79, 84, 85, and S'il. com. pp.30-31.

Mrs. Sinclair Stevenson asks us to note and rightly: ‘The Jaina believes that water itself (not as is so often supposed, the animalculæ living in it) is inhabited by Ekendriya Jiva called Apkaya ekendriya. See “ Heart of Jainism ” p. 98.

अगवन्मते हि etc.—The six classes of Jivas may be arranged thus in the ascending order of their numbers :

व्रस-, तेजः-, पृथिवी-, अप्-, वायु-, and वनस्पति-कायिकः.

The तेज-कायिकः are infinitely more numerous than the व्रसकायिकः; similarly still more numerous are पृथिवीकायिकः; still more numerous are अप्कायिकः; still more are वायुकायिकः; infinitely multiplied in number are वनस्पतिकायिकः and so on.

ते न्व ज्यावहारिका. etc.—The वनस्पतिकायिकः are ज्यावहारिक and अज्यावहारिक-

गोला etc.—Quoted partly in S'il. com. Ācārāṅga. (p. 59) See Bhagavatt, X, XI.

अनाद्यनन्तेऽपि काले etc —Even if we were to put together all the Jivas who have attained निर्वाण (मोक्ष), who are now attaining it, and who will attain it hereafter, still their number falls infinitely short of the number of निर्गोदः. Hence the

world will never get emptied of souls, and the Saṃsāra will never end. As many fresh souls are supplied from the reservoir of निगोद as pass out into मुक्ति.

अभिप्रेतं चैतद्—Certain Brahmanical Schools share this doctrine.

Mrs. Sinclair learns from a Ś'v. Śādhu that *nigoda* is a kind of hell in which are thrown evil Jīvas who have committed specially heinous sins like murder, and who have no hope of ever coming out. See her "Heart of Jainism" p. 272.

Evidently this statement that they have "no hope of ever coming out" does not agree with the statement in the text. See also Herbert Warren, p. 45.

गोत्राय असंख्येया etc. = गोत्राय असंख्येया असंख्यनिगोदो गोलको जगितः । एषैकस्मिन् निगोदे अनन्तजिवा ज्ञातव्याः । सिध्यन्ति यावन्तः जलं इव संख्यद्वारजीवराशेः । आयायन्ति अनादिननस्पतिराशेस्तावन्तस्तस्मिन् ॥

There are innumerable spheres (गोल) in the Universe and in each sphere there are innumerable reservoirs (निगोद) of jīvas; and in each such, again, there are innumerable lives or souls (जीव). From this infinite reservoir or rather from the particular part which lies immediately below animal life, that is, the vegetable kingdom (वनस्पतिराशि), there emerge souls to make up the deficiency caused by the emancipation of the souls that achieve मोक्ष from time to time.

"The storehouse of unevolved Jīvas is the region called *nigoda* where an infinite number of them exist from all eternity. The *nigoda* is the portion of the universe situated below the hells. Here evolution is almost at a stand-still and is proceeding so slowly as to be almost imperceptible. From this condition jīvas are constantly passing into the higher states of evolution."—Champat Rai Jain's "Key of Knowledge" p. 715.

अत्र च पृथिव्येव कायो येषामिति विग्रहः ।.....

कथं पुनरिदमवगन्तव्यं सन्ति पृथिवीकायिका इति । उच्यते—तदधिष्ठित-
शरीरोपलब्धेः । अधिष्ठातरि प्रतीतिर्गवाश्वादाविन इति । न हि उपयोगादीनि
लक्षणानि पृथिवीकायेषु व्यक्तानि सप्रपलक्ष्यन्ते । सत्यमेतद् । अव्यक्तानि तु
विद्यन्ते । यथा कस्यचिद् पुंसः हृत्पूरकव्यतिमिश्रमदिरातिपानपित्तोदयाकुली-
कृतान्तःकरणविशेषस्थाव्यक्ता चेतना न चैतावता तस्याधिद्रुपता एवमत्राप्य-
व्यक्तचेतनासंभवोऽभ्युपगम्यतः । नह्य चानोच्छ्वासादिकमव्यक्तेचेतनाल्लिङ्गमस्ति
न चेद् तथाविधं किञ्चिच्चेतनाल्लिङ्गमस्ति । नैतदेवम्—इहापि समानजातीय-
उत्तोद्भेदादिकमर्शोमांसाङ्कुरवचेतनाचिह्नमस्त्येव । अव्यक्तचेतनानां हि संभावितैक-
चेतनाल्लिङ्गानां वनस्पतीनामिव चेतनाऽभ्युपगम्यतेति । वनस्पतेश्च चैतन्यं विशिष्ट-
तृप्पुष्पफलप्रदत्वेन स्पष्टं सावयिष्यते च । ततोऽव्यक्तोपयोगादिलक्षणसद्भावाद्
सञ्चिता पृथिवीति स्थितम् ।

S'l. Com. on Ācārāṅga I. ii. 84.

सचेतना आपः क्वचिद् ज्ञातभूमिस्वाभाविकसंभवत्वात् । दर्दुरवद् । अथवा
सचेतना अन्तरिक्षोद्भवा आपः स्वाभाविकव्योमसंभूतसंपातिज्वात् । मत्स्यवद् ।

सचेतनं तेजो यथायोग्याहारोपादानेन वृद्धिविशेषतद्विकारवत्त्वात् पुरुषवद् ।
पृथ्वादिलक्षणेनाग्नेया जीवा निश्चेया इति ।

चेतनावान् वायुः अपरप्रेरिततिर्यगनियमितगतितमत्त्वात् । गवाश्वादिवद् ।
For वृत्त see Śiṅgāṅk's Com. on Ācārāṅga I. vi. 50, and
Sarvārtahasiddhi on Tattvārtha II. 14. “नतत्त्वं च द्विविधं क्रियातो
लक्षितम् । तत्र क्रिया कर्म चलनं देशान्तरप्राप्तिः । अत्र क्रियां प्राप्य तेजोवाग्वोक्-
सत्त्वम् । उष्णित्तु व्रतनामककर्मोदयो यस्माद्दहीन्द्रियादीनां क्रिया च देशान्तरा-
प्राप्तिर्लक्षणेति । लक्षणा पृथिव्यतेजोवायुवनस्पतयः सर्वे स्थावरनामकर्मोदयाद्
स्थावरा एव । सास्त्राविषाणादिसंघाता हि छेद्यमेद्योऽप्यभोग्याग्नेयरसनीयस्त्रुद्य-
व्यवस्थे सति जीवशरीरतया प्रसिद्धाः । पृथिव्यादीनां च छेद्यत्वादि दृष्टमपहोतुं न
शक्यते जीवशरीरत्वेन निरूपितत्वात् । पाणिपादसंघातानामिव पृथिव्यादीनामपि
कदाचिच्चैतन्यं न चात्यन्तमचित्ततेति कदाचिद् किञ्चिच्चेतनमपि शब्दोपहतत्वाद्
पाण्यादिवदेवेति ।”

—Sarvārtha-Siddhi II. 13.

A similar doctrine of sentience of matter held by a
certain school of Vedāntins on the basis of an Upanisad text
is noticed by Śaṅkara in his Com. on Br. Sūtra II. i. 4.

Stanza XXX.

प्रकर्षेण etc.—प्रवादः The blatant heresies.

असिद्धायिने etc.—Hem.

मत्सरिणः Full of jealousies or angry passions. The poss. term. applied in the sense of excessiveness. Quoted in S. K. on Pāṇ. V. ii. 94.

अन्योन्यपक्ष etc.—पक्षः=पक्ष्यते etc—पक्ष is so called because it is put forth (पक्ष्यते व्यतीक्रियते) as possessed of the साध्य by means of the हेतु. It is thus the presentation of the साधन (हेतु) in order to prove the साध्य (धर्म).

य एव मीमांसकानां etc.—The Mim. hold that शब्द is नित्य; the Buddhists on the other hand hold that शब्द is अनित्य. Here is an example of two schools diametrically opposed to each other.

सम्यगेति etc.—समय explained in different ways: “(1) सम्यगेति शब्दोऽनेनेति. संकेतः that by which the word goes well to the Reality; the teaching in which the word harmonizes with truth. प्रकानिधे—Hem.

(2) यद्वा सम्यगवैपरीत्येनेत्यन्ते ज्ञायन्ते जीवाजीवादयोर्धौ अनेनेति समयः=सिद्धान्तः. The doctrine which gives correct knowledge of the nine categories viz. जीव, अजीव etc.

(3) अथवा सम्यगव्यन्ते.....समय. आगमः The teaching of the Master in which the above-mentioned categories come to their own, that is to say, appear in their true nature.

(4) अथवा...समयः—The doctrine of उत्पाद, व्यय and प्रौढ्य. (See supra Notes on St. V. pp.31-32) which has been declared by the Master as “the Mother” (of. ‘अष्टमन्त्रमाता’) that is to say, good and kind like a mother.

न पक्षपातीः—Not leaning exclusively towards either side. When there are no passions such as jealousy and hatred, there is no partisanship.

तव समय इति etc.—‘Yours’ i. e. proclaimed by you. Has Mahāvīra proclaimed the Jaina Āgama? Yes, in a way. For,

although the Gaṇadhara has presented it in the form of the Sūtras, it is Mahāvīra who has been the real author of the teaching.

नयानशेषात् etc.—Welcoming all the *nyas* without distinction. His teaching is like a necklace of pearls, wherein every system has its proper place like a pearl. This synthetic teaching is the Syādvāda. A similar claim can be made by the Vedāntin of the Śāṅkara school who holds the doctrine of अनिर्वचनीयता.

नह्म मत्वेकं नयानां etc.—In the Syādvāda, discordant notes are blended so as to make a perfect harmony. In it all the 'little systems' find their great conciliator or peacemaker. As rivers mingle in the ocean, so do all systems mingle in the Syādvāda.

न खल्वप्यं तर्हि etc.—How is it that we do not see the Syādvāda in the 'little systems'? The question has been answered by Siddhasena Divākara who, identifying Mahāvīra with his great teaching, says: "Oh Lord! all views find their place in you like rivers in the ocean; you do not appear in them just as an ocean does not appear in the rivers."

अन्ये etc.—Another way of construing the passage is to take पक्षपाती as an enlargement of the subject सम्यक्, and make मत्सरी (corresponding to मत्सरिणः in the correlative passage) the predicate.

अत्र च किंवाकिं etc.—The author seems a bit too anxious to avoid मत्सर and पक्षपात. So he would not say that the second explanation is किं.

Appendices.

(१) एते हि बौद्धादयः स्वयं स्याद्वादवादं युक्त्याभ्युपगच्छन्तोऽपि तं वचनैरेव निराकुर्वन्तो नूनं कुलीमताभिमानिनो मानवस्य स्वजननीमाजन्मतोऽप्यसतीमात्रज्ञाणस्य हतमहकुर्वन्ति । तथाहि—मथमतः सौगताभ्युपगतोऽनेकान्तः प्रकाश्यते । दर्शनेन क्षणिकाक्षणिकत्वसाधारणस्वार्थस्य विचयीकरणात् कृतभिद्भ्रमनिमित्तादक्षणिकत्वारोपेऽपि न दर्शनसक्षणिकत्वे प्रमाणं किंतु प्रस्युताप्रमाणम् । विपरीता-

ध्वनसायाकान्तत्वात् । क्षणिकत्वेऽपि न तत्प्रमाणम् । अद्वरूपाध्यवसायाजननात् ।
नीलरूपे तु तथाविधमिद्वयकरणात् प्रमाणमित्येववादिनां बौद्धानामेकस्यैव दर्शनस्य
क्षणिकाक्षणिकत्वयोरप्रामाण्यं नीलादौ तु प्रामाण्यं प्रसक्तमित्यनेकान्तवादा-
भ्युपगमो बलदायकः ॥ १ ॥ तथा दर्शनोत्तरकाष्ठभाविनः स्त्राकाराध्यवसायिन
एकस्यैव विकल्पस्य बाधेऽयं सविकल्पकत्वमाध्यस्वरूपे तु सर्वविचयैतानामात्म-
संवेदनं प्रत्यक्षमिति वचनाद्विकल्पकत्वं च रूपद्वयमभ्युपगतवत्तां तेषां कथं
नानैकान्तवादापत्तिः ॥ २ ॥ तथा हिंसाविरतिदानादि चिन्तं यदेव स्वसंवेदनगतेषु
सत्त्वबोधरूपत्वसुखादिषु प्रमाणं तदेव क्षणक्षयित्वस्वर्गप्रापणशक्तिपुष्कत्वादिव्य-
प्रमाणमित्यनेकान्त एव ॥ ३ ॥ तथा यद्वस्तु नीलचतुरस्रोर्ध्वैतादिरूपतया प्रमेयं
तदेव मध्यभागक्षणविवर्तादिनाप्रमेयमिति कथं नानैकान्तः ॥ ४ ॥ तथा सविकल्पकं
स्वप्नप्रतिदर्शनं वा यद्वहिरर्थापेक्षया ज्ञानं तदेव स्वस्वरूपापेक्षयाऽभ्रान्तमिति
बौद्धाः प्रतिपन्नाः ॥ ५ ॥ तथा यन्निष्ठीयिनीनाथद्वयादिर्न द्वित्वेऽस्तीकं तदपि चरुता-
नियतदेवचारितादौ तेऽनलीकं प्रतिपद्यन्ते ॥ ६ ॥ कथं च ज्ञानतज्ज्ञानं ज्ञानि-
रूपतयाऽत्मानमसंविन्द्वं ज्ञानरूपतया चावगच्छत् स्वात्मनि भावद्वयं विरुद्धं न
साचयेत् ॥ ७ ॥ तथा पूर्वोत्तरक्षणापेक्षयैकस्यैव क्षणस्य जन्मत्वं जनकत्वं
चान्युपागमत् ॥ ८ ॥ तथाऽर्थाकारमेव ज्ञानमर्थस्य ग्राहकं नान्यथेति मन्यमाना
विषयवदग्राहकं ज्ञानमेकमप्यनेकाकारं संप्रतिपन्नाः ॥ ९ ॥ तथा छगणज्ञानं सर्वार्थविषय
सर्वार्थाकारं चित्रं कथं न भवेत् ॥ १० ॥ तथैकस्यैव हेतोः पक्षधर्मसंपन्नसत्त्वाभ्या-
मन्ययं विषयेऽविद्यमानत्वाद्व्यतिरेकं चान्यथविरुद्धं ते तात्त्विकपूरीचक्षिरे ॥ ११ ॥
एवं वैभाषिकादिसौगताः स्वयं स्याद्वादं स्वीकृत्यापि तत्र विरोधश्चुद्रावयन्तः
स्वशासनाद्वारागन्धकारसभाराविबुधविबेकद्वयो विवेकिनामपकर्णनीया एव भवन्ति ।
किंच । सौत्रान्तिकमत एकमेव कारणमपरापरसामर्थ्यन्तं पातितयानेककार्याकार्या
विद्यते यथा रूपरसगन्धादिसामर्थीगतं रूपश्रुपादानभावेन स्वोत्तरं रूपक्षणं जनयति
एतादिक्रियासहकारितया तदेव च रूपं रूपालोकमनस्कारचक्षुरादिसामर्थ्यवरागर्तं
सत्पुरुषस्य ज्ञानं सहकारितया जनयति । आलोकाद्युत्तरक्षणाश्च तदेवमेकं कारणं
मनेकानि कार्याणि श्रुतापस्फुर्बाणं किमेकेन स्वभावेन कुर्यात् नानास्वभावैर्वा ।
यथेकेन स्वभावेन तर्लोकस्वभावेन कृतकत्वात् कार्याणां भेदो न स्यात् । अथवा
नित्योऽपि पदार्थ एकेन स्वभावेन नानाकार्याणि कुर्याणं कस्मान्निषिध्यते । अथ
नित्यस्यैकस्वभावत्वेन नानाकार्यकरणं न घटते तर्लोनित्यस्यैकस्वभावत्वेन नाना-
कार्यकरणं न घटते तर्लोनित्यस्यापि तेषां करणं कथमप्यस्तु निरर्थकस्वभावत्वात् ।
सहकारिभेदात्तु कुर्वते तर्हि नित्यस्यापि सहकारिभेदात्तदस्तु । अथ नानास्वभावे-
रनित्यः कुर्यादिति चेत् नित्यस्यापि तथा तत्करणमस्तु । अथ नित्यस्य नाना-
स्वभावा न संभवति कृतस्यनित्यस्यैकस्वभावात् । तर्लोनित्यस्यापि नानास्वभावा
न सन्ति निरर्थकस्वभावत्वात् । तदेवं नित्यस्यानित्यस्य च समानदोषत्वाच्छ्रिया-
नित्योभयात्मकमेव वस्तु अभितं वरम् । तथा चैकान्तनित्यानित्यपक्षसंभवं
बोधजातं सर्वं परिहृतं भवतीति ॥ १२ ॥ ज्ञानवादिनोऽपि साध्यागताः स्वार्थाकारयो-

इतिप्रमेकं संवेदनं संवेदनाच्च भिन्नौ प्राप्ताहकाराकारौ स्वयमनुभवन्तः कथं स्याद्वाहं
निरस्येयुः ॥ १ ॥ तथा संवेदनस्व प्राप्ताहकाराकारविकलता स्वमेऽपि भवद्विर्नाड-
भूयते । तस्या अद्वयत्वे वा सकलासुभवाभयुनैव मुक्ततापत्तेः । तच्चज्ञानोत्पत्तिमुक्ति-
रिति वचनात् । अनुभूयते च संवेदनं संवेदनरूपतया कथंविद् । तत एकस्यापि
संवेदनस्याहभूतानद्वभूततयानेकान्तप्रतिभासो दुर्गन्धोऽपहोतुमिति ॥ २ ॥ तथा
सर्वस्य ज्ञानं संविद्रूपत्वसंवेदनेन प्राप्ताहकाराकारग्रन्थतयात्मानमसंविद् संविद्रूपतां
चादुभवाद्विकल्पेतरात्मकं सदेकान्तवादस्य प्रतिषेधकमेव भवेत् ॥ ३ ॥ तथा प्राप्ता-
कारस्यापि युगपदनेकार्थानुभवासिन्नैकरूपता प्रतिक्षिपत्येवैकान्तवादिमिति ॥ ४ ॥

(२) नैयायिकैर्वैशेषिकैश्च यथा स्याद्वादोऽभ्युपगमे तथा प्रदर्श्यते । इन्द्रिय-
संनिकर्षादूर्ध्वज्ञानं जायते । तस्माच्चक्षुर्ज्ञानम् । अग्नेन्निर्घसंनिकर्षादिः प्रत्यक्षं
प्रमाणं तत्फलं धूमज्ञानं धूमज्ञानं चाग्निज्ञानापेक्षयादुर्मानं प्रमाणम् । अग्निज्ञानं
अदुर्मानफलम् । तदेवं धूमज्ञानस्य प्रत्यक्षफलतामनुमानप्रमाणां चोभयरूपताय-
भ्युपगच्छन्ति । एवमन्यत्रापि ज्ञाने फलता प्रमाणां च पूर्वोत्तरापेक्षया यथाहमव-
गन्तव्या ॥ १ ॥ एकमेव चित्रपटादेरवयवितो रूपं विचित्राकारमभ्युपयन्ति । न च
विरोधमाचक्षते । तद्वत् कन्दलाच्च । विरोधादेकमनेकस्वभावमयुक्तमिति चेत् ।
तथा च प्रावादुक्तप्रवादः ।

एकं चेत् तत्कथं चित्रं चित्रं चेदेकता कुत ।

एकं चैव तु चित्रं चेत्येतच्चित्रतरं मतम् ॥

इति को विरोध इत्यादि । चित्रात्मनो रूपस्य नायुक्तता । विचित्रकारणतामर्थ-
भरविभक्तस्य सर्वलोकप्रसिद्धेन प्रत्यक्षेणैवोपपादितत्वादित्यादि ॥ २ ॥ एक-
स्यैव रूपकटयुक्तस्यैकस्मिन् भागे शीतत्वर्यः परस्मिन् भाग इष्णत्वर्यः ।
अवयवानां भिन्नत्वेऽप्यवयविन एकत्वादेकस्यैव द्वौ विरुद्धौ तौ रूपौ भवतोपायेन
सिद्धान्तः एकस्यैव पटादेः अलचलरकारकादृतावाहतायनेकविरुद्धधर्मोपलब्धेऽपि
दुर्लभो विरोधगन्धः इति ॥ ३ ॥ नित्यस्यैव रस्य सिद्ध्या संनिहीयो च रजस्तमो-
शुणालकौ स्वभावौ क्तिजलाद्यध्वार्तिता च सार्विकस्वभावाः परस्परं विरुद्धाः ॥ ४ ॥
एकस्यामलकस्य कुवलयवित्वाद्यपेक्षया महत्त्वमशुल्यं च विरुद्धे ॥ ५ ॥ एषमिहो-
समिद्धसापेक्षया हृस्वत्वदीर्घत्वे अपि ॥ ६ ॥ देवदत्तादेः स्वपितृसुतापेक्षया परत्वा-
परत्वे अपि ॥ ७ ॥ अपरं सामान्यं नाम्ना सामान्यविशेष इत्युच्यते । सामान्य-
विशेषश्च द्रव्यत्वगुणत्वकर्मत्वलक्षणः । द्रव्यत्वं हि न चक्षु इत्येव चर्तमानत्वात् सामान्यं
गुणकर्मत्वो भ्याहृतत्वाद्विशेषः । एवं गुणत्वकर्मत्वयोरपि सामान्यविशेषता
विद्यमाना । ततश्च सामान्यं च तद्विशेषश्चेति सामान्यविशेषः । तस्यैकस्य सामान्यता
विशेषता च विरुद्धे ॥ ८ ॥ एकस्यैव हेतोः पञ्च रूपाणि संप्रतिपद्यते ॥ ९ ॥ एक-
स्यैव शुषिबीपरमाणोः सत्तायोगात् सत्त्वं द्रव्यत्वयोगाद्द्रव्यत्वं पृथिवीत्वयोगात्
कृषितीत्वं परमाणुत्वयोगात् परमाणुत्वञ्च अन्यत्वाद्विशेषात् परमाणुत्वो भिन्नत्वं

चेच्छतां परमाणोस्तस्य सामान्यविशेषात्प्रकृता बलादापवति, सत्त्वादीनां परमाणुतो
 भिन्नतायां तस्यासत्त्वाद्रूप्यत्वाद्याधिवीत्वाद्यापत्तेः ॥ १० ॥ एवं देवदत्तात्मनः सत्त्वं
 द्रव्यत्वमात्मत्वयोगादात्मत्वमन्याद्विशेषात्तदत्तात्मात्मन्यो भिन्नता चेच्छतां तस्या-
 त्मनः सामान्यविशेषरूपतावश्यं स्यात् । एवमाकाशादिवपि सा भाव्या ॥ ११ ॥
 योगिनां नित्ये तु तुल्याकृतियुगाक्रियेऽपरमाणुषु मुक्तात्मस्य च प्रत्याधारं बिलक्ष-
 णोऽयमिति प्रत्ययो येभ्यो भवति तेऽन्यथा विशेषा इत्यत्र तुल्याकृतियुगाक्रियत्वं
 बिलक्षणत्वं चोभयं प्रत्याधारमुच्यमानं स्याद्वादमेव साधयेत् ॥ १४ ॥ एवं नैया-
 यिकवैशेषिका आत्मनानेकान्तमुररीकृत्यापि तत्प्रतिशेषपायोपच्छन्तः सतां कथं
 नोपहास्यतां यान्ति ? किं च । अनेकान्ताभ्युपगमे सत्येव गुणः परस्परविभक्ते-
 रवयवावयव्यादिषु मिथोवर्तनचिन्ताया यदूष्णजालमुपनिपतति तदपि परिहृतं
 भवति । तथाहि । अवयवानामवयविनश्च मिथोऽत्यन्तं भेदोऽभ्युपगम्यते नैयायि-
 कादिभिर्न पुन कथञ्चिद् । ततः पर्यवयोगमर्हन्ति । अवयवेष्ववयवी वर्तमान-
 विभेकदेशेन वर्तते किं वा सामस्येन । एकेकदेशेन, तद्व्युत्पन्नम् । अवयविनो
 निरवयवत्वाभ्युपगमाद् । सावयवत्वेऽपि तेभ्योऽवयवी बद्धभिन्नः, सतोऽनेकान्तापत्तिः ।
 एकस्य निरंशात्पानेकावयवत्वप्राप्तेः । अथ तेभ्यो भिन्नोवयवी तर्हि तेषु स कथं वर्तते
 इति वाच्यम् । एकदेशेन सामस्येन वा । एकदेशपक्षे पुनस्तदेवावर्तत इत्यनवस्था ।
 अथ सामस्येन तेषु स वर्तते, तदप्यसाधीयः । प्रत्यवयवमवयविनः परिसमाप्त-
 त्वावयवविबहुत्वप्रसङ्गाद् । ततश्च तेभ्यो भिन्नोऽवयवी न विकल्पभाग्य भवति ।
 नन्वभेदपक्षेऽप्यवयविमात्रमवयवमानं वा स्यादिति चेद् न । अभेदस्याप्येकान्ते-
 नानभ्युपगमाद् । किं तर्ह्यन्योन्याविरुद्धत्वरूपो विवक्षया संदर्शनीयभेदोऽवय-
 वेष्ववयव्यभ्युपगम्यते । अवाचितप्रतिभासेषु सर्वत्रावयवावयविनां मिथो भिन्ना
 भिन्नतया प्रतिभासनात् । अन्यथा प्रतिभासमानानामन्यथा परिकल्पने ब्रह्माद्वैत-
 शून्यतावादादेरपि कल्पनाप्रसङ्गात् । एवं संयोगेषु संयोगः समवायिषु समवायो
 गुणिषु गुणो व्यक्तिषु सामान्यं चात्यन्तं भिन्नान्यभ्युपगम्यमानानि तेषु वर्तनचिन्तायां
 सामस्यैकदेशविकल्पाभ्या दूषणीयानि । तदेवमेकान्तभेदेऽनेकदूषणोपनिपातादने-
 कान्ते च दूषणादुत्थानादनेकान्ताभ्युपगमात् मोक्ष इति । अतो वरमादावेव
 भवतिरितं विहायानेकान्तोऽभ्युपगमः । किं भेदैकान्तकल्पनया अस्यान एवात्मना
 परिक्षेपितेनेति ? ॥

(१) सांख्यः सत्त्वरजस्तमोभिरन्योन्यं विरुद्धैर्युगेर्गथितं प्रधानमभिदधान
 एकस्याः प्रकृतेः संसारावस्थामोक्षसमययो प्रवर्तननिवर्तनधर्मौ विरुद्धौ स्वीकुर्वाणश्च
 कथं स्वस्थानेकान्तमतवैमुख्यमाख्यातुमीशः स्यात् ॥ ?

मीमांसकास्तु स्वयमेव प्रकारान्तरैर्गैकान्तेकाद्यनेकान्तं प्रतिपद्यमानास्तत्प्रति-
 पत्तये सर्वथा पर्यवयोर्गं नार्हन्ति । अथवा शब्दस्य तत्तत्त्वन्मयं च नित्यमैकान्तं

प्रति तेऽप्येवं पर्यवृथोऽप्याः। त्रिकालशून्यकार्यरूपार्थविषयविज्ञानोत्पादिकानोद्भवेति
मीमांसकान्युपगमः। अत्र कार्यतायात्रिकालशून्यत्वेऽभावप्रमाणस्य विषयता
स्यात्। अर्थत्वे तु प्रत्यक्षादिविषयता भवेत्। उभयरूपतया पुनर्नोद्भावा
विषयतेति ॥

—Ganaratna's Com. on Śaṅkarāśana Samuccaya,

—:—

Stanza XXXI.

विभव एव—वैभव = विभव-Wealth 'प्रज्ञादिभ्योः'. Pān. V. iv. 38;
'प्रज्ञादिभ्यः' Hem. VII. 11. 165. विभोर्भाव. कर्म etc.—Or वैभव=the
quality and the act of विद्युः i. e. all-comprehensiveness.

हे महनीययुक्त्व etc.—The best of the adorable viz. the Paṇḍa
Paramēsthins to whom obeisance is offered in the famous
formula "गमो अरिहताणम्" etc.

ननु सिद्धेभ्यो etc.—Why Arhats first? Are not they lower
than the Siddhas? Do not the Arhats bow to the Siddhas
on entering the life of asceticism? काकण etc.—कुत्वा नमस्कारं
सिद्धेभ्योऽभिप्रायं नु सोऽग्रहीत्.

मेव etc.—They do. But it is the teaching of the Arhats
that reveals the existence of the Siddhas. अरहन्तु etc.—"अहंनुप-
वेशेन सिद्धा ज्ञायन्ते तेनाहंवादिः"—विशेषावश्यकताया-३२११.

लङ्घनेत्यादि—Nīdarśanālakāra. अथवा लङ्घु सोषणे etc.—लङ्घ
in the sense of 'to cross' being Ātm. pada लङ्घेय may have to
be defended by the rule of elasticity of the rule as to padas
(आत्मनेपदमनित्यम्), or it may be taken as a form of लृप्, लृङ्
to dry up which M. seems to prefer.

अत्र चौदशपरिहारेण etc.—A very ingenious bit of comment-
ary. Why is there the plural number in आत्मास्महे, लङ्घेय and
वेषेय, when the person to whom they refer is but one? Answer:
It is intended to suggest that there are numberless souls

in the position of the author who venture to describe the greatness of his teaching but fail to do it justice. Thus, the plural number instead of betraying egotism places 'a banner at the top of the palace of humanity'.

एष एकत्रिंशति—Up to this, from I to XXXI stanzas, the metre was शपजाति. That in XXXII is शिलरिणी.

Stanza XXXII.

विपलारक—deceitful.

अस्यसिद्धारि—His teaching is in no point wrong, and consequently he is able to show that no other system which differs from it can claim to be altogether right (अस्यसिद्धारि).

अन्ययोग etc.—Exclusion of all the other systems from the claim of bringing salvation to mankind.

दुष्टपरे—The wretched heretics.

मायाकाराः—Jugglers i. e. the deceitful teachers.

आम्बरीययोग—Practice of the science taught and practised by the demon शम्बर i. e. sorcery.

अन्धं करोति etc.—अन्ध, that which blinds + तमः darkness = अन्धतमसश्च. For the affix अ applied to तमश्च, see अवतमन्वेष्टवत्तमसः Pān. V. iv. 79; Hem. VII. iii. 80.

यत्रानघतमसे etc.—Twofold error of confounding तस्य with अतस्य and अतस्य with तस्य, A with not-A and not-A with A.

अनेन च विशेषणेन—Thus the Error is what is technically known in the Jaina S'āstras as मिथ्यात्व मोहनीय कर्मन्. मिथ्यात्व मोहनीय—See Tatvārtha Sūtra VIII. 9. and Rāj Vārt. मोहनीय कर्म is of two kinds: दर्शन° and चरित्र°. The former is of three kinds: (1) सम्यक्दर्शन-मोहनीय ('which makes right faith or perception defective'), (2) मिथ्यात्वदर्शन-मोहनीय ('that which leads the soul away from right faith or perception')

and (3) सम्यक्त्वमिध्यात्व° ('mixed right and wrong faith ')—Jain's " Outlines of Jainism " p. 92. On मिध्यात्वमोहनीय° Mrs. Sinclair Stevenson writes: " The last of the eighty-two fruits of sin (मिध्यात्व-मोहनीय) is the most terrible of all, for it deprives a man of the power of believing in the truth. He is forced by it to believe in a false instead of in a true god; and in an evil guru and not in a good one; and in a false creed instead of the true faith." (" The Heart of Jainism " —p. 139).

तथा च ग्रन्थान्तरे See Hem. Yogasāstra II. 3.

अविसर्वादिवचनः — Whose teaching never swerves from Truth, कच-छेद-ताप—the three tests of real gold. The same are explained in the Gāthās " पाणव..... " See below.

कच—To avoid the life of sin such as Himsā, and practise Dhyāna, Adhyāyana, i. e. meditation, study etc. Mark the homogeneity of Brāhmaṇa and Jaina religious disciplines and practices.

छेद—To see that the outward conduct is in harmony with the laws of धर्म and makes for purity.

ताप—To undergo pain and bondage connected with the the life of a Jīva.

पाणवहर्हि जाणं etc.—

“ प्राणववादीनां पापस्थानानां वस्तु प्रतिषेधः ।

ध्यानाध्ययनादीनां यथा विधिरेव धर्मकचः ॥

वाक्यानुष्ठानेन वेन न बाध्यते तात्रियमाय ।

ममवति च परिशुद्धः स पुनर्वर्मे छेद इति ॥

जीवादिभाववादी ग्रन्थादिप्रस्तावक इह तापः ।

एतैः परिशुद्धो धर्मो धर्मस्त्वमुपैति ॥ ”

—Traced to हरिमद्रसरिङ्कृत पञ्चवस्तुक चतुर्थद्वार by AMP.

तीर्थान्तरीवासा दि etc.—The teachers of the other schools of thought teach doctrines which cannot stand the test laid down above (कच, छेद and ताप), and are, therefore, not gold but

base metal. They can only sink the world in the depths of false knowledge.

आत.—One who has saved himself and knows how to save others (विमुक्तपदित्राणप्रवीण).

स्वयि etc.—स्वयि = स्वयमेव, न देवान्तरे.

कृतचिय = कृता...संस्कृता. इन्द्रियेषां वे कृतचिय चिद्रूपा. पुरुषाः—Those who have 'made' their intellect; those who have cultivated and refined their mind; the wise.

कृता in कृतचिर—परिकर्मिता १. ८. refined, cultivated, adorned, १. ८. adorned with wisdom, कृता in कृतचर्या—प्रकृता; कर्तुमारब्धा (प्रादिक विनाप्यादिकर्मणो गन्मानत्वात्).

S'l. 1. येषाञ्चञ्चलहेतुहेति etc.—One shining with bright weapons consisting of arguments or reason.

प्रासाणिकाश्चस्युक्ताम्—Those who tread the path which is 'प्रासाणिक' or which belonged to those who are 'प्रासाणिक'. Not much difference in sense. It means—those who tread the path of reason or those who follow reason.

हेमाचार्य—Who have a powerful friend in the shape of thought arising from this Song of Praise addressed by Hemācārya to Jina Mahāvīra.

तेषां दुर्नयदस्युः—They are never afraid of the robbers, namely, false systems of philosophy.

आयासेन विना—They easily reach the city of जिनगम—the scriptures or teaching of Jaina.

Sl. 2. चातुर्विध—(1) लक्षण (Grammar), (2) आगम (Scriptures), (3) साहित्य (Literature and Rhetoric) and (4) तर्क (Logic). See Note on p. 7 and in the Supplementary Notes.

Hemācārya's works in all these branches are well known. (See Introduction).

Read गम्भीरार्थविलोकने and द्वावीय समयम्.

द्वावीय-समयम्—Where many an evil has been averted by insistent regard for a long time. द्वावीय-समय has been inter-

preted as 'महावृ सिद्धान्त' (See Hiralal Hansraj's Gujarati translation). But I do not think द्वावीयः means 'महावृ' and समय-सिद्धान्त here.

सिद्धाज्ञवत्—The miraculous application which gives a new power to the eye.

S'l. 3. अभ्यान्वयशक्तवत्... इत्थं मया—

Let those whose hearts are pure wear this commentary on the praise of the last Tirthamkara (Lord Mahāvira) like a garland made of a few doctrines which have been gathered here and which are like tempting flowers resting on the trees of different systems of philosophy.

प्रमाणसिद्धान्त—A good expression of modesty.

उच्यते च सुबाहुजां गुरुरिति—to be construed with महामिति in the second line. It means: the inference that he is the teacher of gods on this earth. त्रेलोक्यविस्तरिणो to be construed with प्रतिभाभरात्—from the rich imagination which extends throughout the three worlds. विदुर्मय—rightly, honestly, वृषेति वचनोद्गारः—वचनोद्गारं वृषेति.

संबाधयेदस्मिनीम्—Construe with वृषा—full of consistency or agreement with truth. The verse is a relative clause, to be construed with ते विश्ववन्द्याः of the next line.

S'l. 6. नागोन्मूलगच्छ—Who is in the नागोन्मूलगच्छ like the Kaustubha gem on the breast of Vishnu.

मन्त्राद्यः—May he (उदयप्रमसूरि—the guru of वृद्धिप्रेष) rejoice

S'l. 7. महारविमिलनकाव्ये—i. e. in the Ś'aka year 1214. महः=१४ (चतुर्दश वयवः) ; रवि=१२ (द्वादश आदिस्थाः).

दीपनहवि—On the day of Divāli the thirtieth day of Āśvina.

S'l. 8. साहचर्यो—Composed and made particularly 'fragrant' by the co-operation or rather help of जिनप्रमसूरि.

S'l. 9. विज्राजे कलिनिर्बन्धाय—One who has been like Jina (Lord Mahāvira) owing to his achieving victory over Kali.

निषाद्—This is a commentary on the Song of Praise composed by Hemācārya; but, truth to say, it is not intended to be so much a literary composition as an expression of 'bhakti' towards Hemacandra.

निर्णेहं etc.—'I do not submit it to the judgment of scholars.'

तस्यास्तित्वम् etc.—The author is confident that there is plenty of spontaneous thought in his work.



Supplementary Notes.

कलिकाठसर्वज्ञ—A title well deserved by one who was 'probably the most learned man of his time'.

अन्ययोगस्यवच्छेदिका—The name of the text commented upon by Mallisena. It means: the work in which the claims of other (non-Jaina) systems of philosophy as expressions of Truth (i. e. the whole Truth) are disproved.

स्याद्वादमञ्जरी—The name of the commentary. In disproving the claims of other systems, the Jaina does not allege that they are wholly untrue, but maintains that they are broken lights of one entire Truth for which Jainism stands in its doctrine of Syādvāda—i. e. the doctrine of 'May-be' or partial truths.

सारस्वतः.....मन्त्रः—

श्रीरैवतावतारे च सीर्ये श्रीनेमिनामतः ।
 सार्ये साङ्गमते तन्नावासीद्वदितस्थितिः ॥
 निवायेऽस्याविनिर्गस्य नासाग्रम्यस्तच्छ्रवः ।
 आराचनाय समक्षाऽबूद्ध्यासी नक्षमहोनिधिः ॥
 वस्तु स्वच्छमते यासीमोत्स्य देशान्तरे भवात् ।
 दुष्टा त्वद्वक्तिपुण्याहं सेत्स्यतीदितमत्र ते ॥
 इत्युक्त्वा सा तिरोवत्त देवी वाचामधीश्वरी ।
 स्तुत्या तस्या निष्ठां नीत्वा पद्मादागाद्रुपाश्रयम् ॥
 सिद्धसारस्वतोऽन्तेष्वात् सोमः सीमा विपश्चिताम् ।
 अमृतभूमिर्द्विद्वान्तरवैरिहृतद्रुहः ॥

—Prabhāvakacarita of Candraprabhasūri,

Hema. Prabandha vv. 42-46.

उदयप्रभः—Author of चर्मज्ञानाभ्युदय, a महाकाव्य. See Introduction.

हनुमत्—See Hemacandra's Abhidhānacintāmaṇi I. 42.

रैवत—Girnar, made holy by its association with the name of Neminātha, twenty-second Tirthamkara, said to be a contemporary and kinsman of Kṛṣṇa.

ब्राह्मी=सरस्वती. The name points to the original solidarity of Jaina and Brāhmana beliefs.

सोमः=सोमचन्द्रः, the name of हेमचन्द्र before he became a 'सुरि'.

सिद्धसारस्वतः—सिद्ध. सारस्वतो (मन्त्रः) यस्य, to be construed with अभ्यूत.

चातुर्विद्यनिर्माणैकवक्षणा—Like Brāhmā who made the four Vedas, Hemacandra made the four vidyās viz. लक्षण, आगम, साहित्य and तर्क. In earlier Gujarat inscriptions 'चातुर्विद्य' is often used for 'the four Vedas' declared by Brāhmā.

For चातुर्विद्य—Cf. Prabhāvakacarita:—

"सोमचन्द्रस्ततश्चन्द्रोऽञ्जलप्रज्ञाबलादसौ ।

तर्कलक्षणसाहित्यविद्या. पर्यच्छिन्नबहुतम् ॥

—Hema. 37.

Cf. also श्रीसिद्धराजेन वादनिष्णाततां पृष्टाः श्रीहेमाचार्यांश्चतसृषु विद्यासु परं प्राचीन्यं विभ्राणं.....कर्णावतीस्थितं श्रीदेवाचार्यं प्राहुः—Prabodha-cintāmaṇi, where 'the four branches of Knowledge' are, according to Tawney, "त्रयी, the triple Veda; आन्वीक्षिकी, logic and metaphysics; दण्डनीति, the science of government; and वार्ता, practical arts." This meaning does not seem likely, in view of the consensus of explanation given by Jaina writers that the word means लक्षण (Grammar), आगम (Canon), साहित्य (Literature including Poetics) and तर्क (Logic including Metaphysics.)

Bhoja, King of Mālava, is said to have composed a set of four vidyās which differed from the above in two. They are śāstras of (1) मन्त्र, (2) अलङ्कार, (3) दैवज्ञ-उद्योतिर्विद् or उद्योतिष- and तर्क.

Cf. "असौ हि मालवाधीशो विद्वत्कशिरामणिः ।

शब्दालङ्कारदैवज्ञतर्कशास्त्राणि निर्यमे ॥"

Prabhāvaka—Hema. 76.

For the meaning of 'लक्षण' of. ibid:—

संक्षिप्तश्च प्रवृत्तोऽयं समयेऽस्मिन् कलापकः ।

लक्षणं तत्र निष्पत्ति. शब्दानां नास्ति वादशी ॥

पाणिनेर्लक्षणं वेदस्याकृमिव्यत्र च द्विजाः ।
अवलेपादस्यन्ति कोर्यस्तैस्मनायितैः ॥

— „ 82-83.

श्रीहेमचरयोऽप्यचालोक्य व्याकरणव्रजम् ।
शास्त्रं चकुरन्वं श्रीमत् सिद्धहेमाख्यमद्भुतम् ॥
मौलिं लक्षणशास्त्रेण विश्वविद्वद्भिरादृतम् ॥

— „ 96-98.

For the origin of the use of the word 'लक्षण' in this sense, Cf. कथं पुनरिदं भगवतः पाणिनेराचार्यस्य लक्षणं प्रवृत्तम् ?—*Vyākaraṇa Mahābhāṣya*, Introduction. The reason for the word लक्षण as applied to Grammar will be found in the following passage which precedes it: “अथैतस्मिन्मन्त्रोपदेशे सति किं शब्दानां प्रतिपत्तौ प्रतिपदपाठः कर्तव्यः ? ।.....। कथं तर्हि शब्दाः प्रतिपत्तव्याः ? किंचित्सामान्यवृत्तलक्षणं प्रवर्त्यम् ।—*M. Bhāṣya* 1. 2. Grammar lays down general rules, and does not deal with each individual word in the language. Cf. also” तस्मात् स्वतन्त्रमेवेदं विधास्यानमर्थनिर्वचनम् व्याकरणं तु लक्षणप्रधानमिति विशेषः—*Durga's Com. on Yāska's Nirukta*, where लक्षण=forms in accordance with different senses.

अभयदानाभिधानजीवातु°—Vide “प्रभोरादेशावाज्ञाकारिण्यष्टादशदेशेषु चतुर्दशवत्सरप्रमितं सर्वभूतेषु मार्गं निवारितवान्”—*Prabandhaointāmani*, *Kumārapāla Prabandha*; also, “श्रीकुमारपालदेवे तु द्वास्तसति क्षामन्ताः स्वाज्ञां माहिताः । अष्टादशदेशेष्वमारिपटहो क्षापितः । चतुर्दशदेशेषु मैत्रीवलेनार्थबलेन च जीवरक्षा कारिता”—*Kumārapāla Prabandha* of *Jinamandana* *gapi*.

विज्ञान—See Hemacandra's *Abhidhānaointāmani* II. 234:—

“पण्डितस्त्वाहुया मोक्षे ज्ञानं, विज्ञानमन्यतः ।

शुश्रूषा श्रवणं चैव ग्रहणं धारणं तथा ॥”

अष्टादशदोषसंक्षय—Cf. अन्तराया दानकामवीर्यभोगोपभोगगाः । शतो रत्नवती भीतिर्ज्युप्सा शोक एव च ॥ कामो मिथ्यात्वमज्ञानं निद्रा चाविरतिस्तथा । रागो द्वेषश्च नो दोषास्तेषामष्टादशाप्यमी ॥—*Abhidhāna* I. 72-73.

अपायापगम—Destruction of अन्तरावकर्म, one of the *Karman*, the eighth on the list, which impedes ज्ञान.

महामाविहार्वसपर्या—This consists of the following: “कंकलि कुक्षमवृद्धिं देवमृगिणं चामरा सणाई च । माण्डव मेरि जघं जयन्ति जिण पाणि-

हेराहं ॥" (*Pravacana Sâroddhâra* XXXIX, 440.)-*i. e.* अशोकवृक्षः
कुसुमदृष्टिः, दिव्यध्वनिः, चामरः, आसनः, नावक्य (प्रभामण्डल) मेरी and छत्र.

OE. "अशोकवृक्षः सुरपुष्पदृष्टिर्दिव्यो ध्वनिश्चामरमासनं च । भामण्डलं
दुन्दुभिरासपत्रं सप्तप्रतिहार्याणि निनेश्वराणाम्"—Quoted in गन्धर्व्व हारि-
भट्टीयदृष्टिः. The whole section on निनस्तुति, in Haribhadra's Com,
on Nandisûtra, will be found interesting in this connection.

जे एजं जाणई etc.—*Âcârânga* I. iii. 1-4. Sûtra 122.

आत्ममात्रतारक etc.—Who brings about his own salvation
only. अन्तकृत्—Who puts an end to his karmans. केवली is
'अतीतानागतसङ्क्रमण्यवहितपदार्थवेदी' and is described as 'ब्रह्मभाव-
बुण्डनप्रधानस्तथाविधवाक्मातिसवश्यः', that is, leading a life of
asceticism, with the outward symbol and the inner mentality
of the shaven-headed. बुण्डकेवली is thus described. "संविप्रौ भव-
निर्वेदादात्मनिःसरणं तु यः । आत्मार्यं संप्रदत्तोऽसौ सदा स्यान्बुण्डकेवली ॥"
—Intense as is the asceticism of the बुण्डकेवली, he still aims
at his own salvation, and not of the world of living beings, as
does the Tîrthâmkara. Compare the distinction between भईत्
and बोधिसत्त्व or बुद्ध in Buddhism.

चतुस्त्रिंशदतिशयाः—Thirty-four excellences; 4 सहोत्थाः (सह-
जन्मानः) congenital, 11 कर्मजातजाः *i. e.* accruing from the
destruction of karmans, and 19 देव्याः (देवकृताः) made by gods.
For further details see the footnote on p. 22 of *Ârhatâ-
Mata-Prabhâkara* edition of प्रमाणसीमांस.

निशीयचूर्णौ etc.—In the *Nisîthacûrni*, 17th Uddesa.

गुणस्थान—*i. e.* 'Stages in the evolution of the soul' (Jaini).
These are thus enumerated in Gommatasâra Jivakânda, verses
9-10:—मिच्छो सासणमिस्सो अविरदसम्मो ये देसविरदो य । विरदापमच
इदो अपुण्व अणियट्ठ सुदमो य ॥ उपसंतलीणमोहो सज्जोगकेवल्लिजिणो भजोगी य ।
चवदस जीव समासा कमेण सिद्धा च णादव्वा ॥—*i. e.* There are fourteen
stages of the soul (गुणस्थान) (1) False belief (मिच्छो or मिच्छे=
मिथ्यात्व). (2) Backsliding (सासण=सासादन or सास्वादन); (3)
Mixed right and wrong belief (मिस्सो=मिश्र); (4) Right faith,
not acted on, that is, lacking in विरति or abstention (अविरदसम्मो
अविरतसम्बन्ध), (5) Beginning of right conduct (देसविरदो=देसविरतः

i. e. partial renunciation). (6) Slight negligence as to right conduct (विरदापमत्त=अमत्त-विरत i. e. विरत and yet प्रमत्त occasionally), (7) Right conduct free from all negligence (इदरो=इतरः the other i. e. right conduct without negligence अप्रमत्त^o) (8) Initiation to the higher life (अपुत्र=अपूर्वकरण i. e. unprecedented or unique); (9) Incessant pursuit of the higher life (अणियद् अणित्तिकरण); (10) Condition almost devoid of desires (इदमोन्मत्तमसंपराय); (11) Condition entirely devoid of desires (इवसंत=इवशान्ति). i. e. (12) Infatuationlessness (वीणमोहो=वीणमोहः); (13) Omniscience in the embodied condition (सज्जो केवलि=सज्जो केवलिन्); and lastly, (14) Omniscience (अजोगी=अजोगकेवलिन्). When this perfection is reached the soul is called Siddha or Perfect. (See Jaini's "Outlines of Jainism" pp. 105-106, and for a fuller account, Mrs. Sinclair Stevenson's "Heart of Jainism" pp. 183 to 192, section on "the fourteen steps to Liberation from Karma").

श्रुतकेवलादिषु—Kevalins who were versed in all the parts of the Jaina Canon. These are six and they are enumerated in the Abhidhānacintāmaṇi Ch. I, 33-34—अथ प्रभवः प्रभुः । क्षय्यंबो यशोभद्रः संभूतविजयस्ततः । भद्रबाहुः स्थूळभद्रः श्रुतकेवलिर्नो हि च ॥

श्रीवर्धमानाभिधमात्मरूपम् etc.—The whole stanza in the अजोग-व्यवच्छेदह्याभिधिका runs as follows:—"अगम्यमप्यात्मविदामवाच्यं वचस्विनामप्यवतां परोक्षम् । श्रीवर्धमानाभिधमात्मरूपमहं स्तुतेर्गोचरमानयामि ॥"

For वर्धमान and the age in which he lived of. "अगवान् कृषम-स्वामी शुचमदुष्पमारकपर्यन्ते ससुदयादिः एकोनवतिपक्षेषु क्षेत्रेषु सिद्धिमगमत् । वर्धमानस्वामी तु भगवान् दुष्पमसुचमारकपर्यन्तेषु एकोनवतिपक्षेषु क्षेत्रेषु सुखि-सौधमध्यमाभ्यास्त ।... ..। उत्सर्पिण्यामपि च प्रथमतीर्थकरो दुष्पमसुचमावा-मेकोनवतिपक्षेषु व्यतिक्रान्तेषु जायते, यतो भगवद्वर्धमानस्वामिसिद्धिगगनस्व भविष्यम्महापतीर्थकरोत्पादस्व चान्तरं चतुर्षीतिवर्षसहस्राणि सप्तवर्षाणि पञ्च मासाः पच्यन्ते ।... ..। तत उत्सर्पिण्यामपि प्रथमतीर्थकरो यथोक्ताकालमात्रं एव जायते । तथा उत्सर्पिण्यां चतुर्षीतिवर्षाः तीर्थकरः दुष्पमसुचमावामेकोनवति पक्षेषु व्यतिक्रान्तेषु जन्मासादयति । एकोनवतिपक्षाधिकचतुर्षीतिपूर्वलक्षाति-क्रमे च सिध्यति । तत उत्सर्पिण्यामवसर्पिण्यां वा दुष्पमसुचमासुचमदुष्पमयोरेव तीर्थकृतां जन्मनिर्वाणं च ॥"—Malayagiri's Com. on Nandi-sūtra,

St. III.

रुसह वा परो वा etc.—OL. “परो रुस्यतु वा मा वा विषवत् प्रतिभातु वा । भाषितत्वा हिता भाषा स्वपक्षगुणकारिणी” —quoted in the footnote in A.M.P. edition of *Syadvādamāṅjarī* p. 12 from Hemacandra's *S'renikacaritra* II 32.

न भवति धर्म etc.—*Tattvārtha-Sūtra-Sambandha-Kārika* 29, attributed to Umāsvāti by Mallisena (For the quotation and the authorship of the work see Introduction p. 4 of AMP, editon of तत्त्वार्थ°).

St. VI.

In Notes p. 68 on Page 28 ll. 175-178 of the text read: “ The passage that follows is reproduced verbatim in Gunaratna's T. R. D. pp. 261-62 ”. for “is taken verbatim from.....” शिपिविष्ट—S'iva. See “स्यामोमकेलः शिपिविष्टमैरनौ ” — *Abhidhānacintāmani* II. 112.

शम्भोरुहयुणाधिकरणत्वे etc.—बुद्धि, इच्छा, प्रयत्न, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग and विभाज.

St. VIII.

किं शिखण्डिना सत्तायोगेन—Possession of सत्ता which is fruitless. The allusion is to the famous character (शिखण्डिन्) in the *Mahā-Bhārata*, whom Bhīṣma refused to fight because he was originally a girl. शिखण्डिन् was thus neither a male nor a female and, therefore, the word stands for what is fruitless. The whole passage is borrowed from Hemacandra's *Pramāna-Mīmāṃsā* I l. 32. यदि द्रव्यादत्यन्तविलक्षणं सत्त्वं तदा द्रव्यमसदेव भवेत् । सत्तायोगाद् सत्त्वमस्येवेति चेत् असत्तां सत्त्वयोगेऽपि कृतः सत्त्वम् । सतां पु निष्कल. सत्तायोगः । स्वरूपसत्त्वं भावान्तमस्येवेति चेत् तर्हि किं शिखण्डिना सत्तायोगेन । सत्तायोगाद् प्राग्भावो न सत्ताप्यसन् । सत्तासंबन्धानु सन्निति चेत् बाह्यमात्रमेतद् सदसद्विलक्षणस्य प्रकारास्तरस्यासंभवाद्—see pp. 49-50.

अङ्गणिकाः—Grammarians.

नदंभि etc.—उत्पन्नेऽनन्ते नष्टे च छासस्थिके ज्ञाने । रात्र्यां संप्राप्तो महा-
सेनवनमुपानम्—छासस्थिकज्ञान is the state immediately preceding
केवलज्ञान.

दानादिउत्थिबत्—See तत्त्वार्थसूत्रभाष्य on II. 5.—उत्थिः पञ्चविधा
दानलब्धिर्लभलब्धिर्भोगलब्धिरुपभोगलब्धिर्वीर्यलब्धिरिति—where उत्थि is
something like the सिद्धि of Yoga. See Syādvāda-Ratna.

St. IX.

द्रव्यालङ्कारकारः—Rāmacandragani. See Jainagranthāvalī
p. 73.

गन्धहस्तादिषु—गन्धहस्तिभाष्य is said to have been a com-
mentary by Samantabhadra on तत्त्वार्थसूत्र, which is lost. आत्त-
मीमांसा of Samantabhadra is its Introduction, which has two
commentaries one short (अष्टशती) and the other long (अष्टसहस्री)
by Akalaṅka and Vidyānandin respectively. The last three
are available and have been printed.

St. X.

वैशेषिकनैयायिकयोः समानतन्त्रत्वात्—For the latest discussion
on the relative chronology of the Vaiśeṣika and the Nyāya
Sūtras see Dr. H. N. Randle's "Indian Logic in the Early
Schools" pp. 6-8. I agree in his conclusion.

यौगमत्—The Nyāya system of Akṣapāda Gaṇṭama. The
kinship of Nyāya and Vaiśeṣika is paralleled by the close con-
nection of their religious schools, viz. 'शैव' and 'पाशुपत' which
both belong to Śaivism. Guṇaratna observes: "परं शास्त्रेषु
नैयायिकाः सदा शिवभक्तत्वात् शैवा इत्युच्यन्ते वैशेषिकास्तु पाशुपता इति ॥"
The practice of योग, perhaps in a striking form, which seems to
have given the name 'यौग' to the Naiyāyikas (the school of
गौतम अक्षपाद) was, however, no less a feature of the Vaiśeṣika
school. Thus, Praśastapāda, a great Vaiśeṣika, concludes his
Bhāṣya as follows:

‘योगाचारविमूल्या यस्तोषयित्वा भहेश्वरम् ।

चक्रे वैशेषिकं शास्त्रं तस्मै कणमुले नमः ॥’

For “the whole text from छलं तस्मिन्ना to इति निग्रहस्थानम् is taken verbatim from Gunaratna’s Tarkarahasyadīpikā” read “The whole text from छलं तस्मिन्ना to इति निग्रहस्थानम् is reproduced verbatim in Gunaratna’s Tarkarahasyadīpikā.”

In the Bibliography suggested at the end, add Hemacandra’s Pramāṇamīmāṃsā.

अर्थोपलब्धिहेतुः प्रमाणम्—Vātsyāyana Bhāṣya on the Nyāya-Sūtras, p. 94, l. 5. Quoted also in the Pramāṇamīmāṃsā I. i. 8, p. 11.

St. XI

चातुरीतिकलसारं etc.—नारक, तिर्यङ्, मातृष and देव, enumerated here in the ascending order—perhaps with the exception of Tirthamkaras who though men are reckoned as superior to gods. For the classification see Tattvārtha-Sūtra.

चेताग्निः—The three fires viz. दक्षिण, आहवनीय and गार्हपत्य.

आरनाल —तन्मूलजतिविशेषः and

धूम्रांशः—सालवृक्षः साग इति भाषायाम्—says AMP.—I do not know on what authority.

लानाशसंस्वरः—‘संयमानिवोद्’ AMP.=failure to observe the vow.

आवाकर्मदि०—आवाय साधुं श्रेयसि प्रणिधाय यत् क्रियते भक्तादि तदावाकर्म । पृषोदरादित्वादिति यङोपः । आधानं साधुनिविचं चेतसः प्रणिधानं यथा मुक्तस्य साधो-कारणेन यथा भक्तादि पचनीयमिति । आचया कर्म पाकादिक्रिया आवाकर्म । तद्योगाद् भक्ताद्यपि आवाकर्म । i. e.—Preparing a dinner with the object of serving it to a Sādhu.

भवकोटि etc.—“ १ स्वयं हननं, २ अन्येन घातनं, ३ अपरेण हन्यमान-स्याहमोदनं, ४ स्वयं पचनं, ५ अन्येन पाचनं, ६ अपरेण पाच्यमानस्याहमोदनं, ७ स्वयं कृषणं, ८ अन्येन कृषणं, ९ अपरेण कृष्यमानस्याहमोदनम्—इति मलय-गिर्योचार्यकृतार्था विण्निर्गुणविष्टतौ उद्गमद्वारे गा. ४०२ ”—AMP. foot-note on p. 88.

पञ्चकादियतनया etc.—‘तस्येव अन्यगामेदुच्छन्तर असंभरंत जयणाए । संथरणे सणमादि छनं कडजोगी गीयत्ये’—प्रथमतस्तत्रैव ग्रामे प्रायोग्यमन्वेषणी-
यम् । तत्र यदि न लभ्यते तदान्यग्रामेऽपि । अथासावन्यग्रामो दूरतरस्ततोऽन्तराळे-
ऽगन्तरालप्राप्त उपित्वा द्वितीये दिने आनयन्ति । अथैवमप्यसंस्तरणं भवति
ततः अकारप्रक्षेपादसंस्तरतोग्लानस्यार्थाय यतनया पञ्चपरिहारिण्या गृह्णन्ति ।
अथ ग्लानार्थं व्याघ्रतानां परिचारकाणां संस्तरणं तत एवणादोपेषु आदिशब्दादु-
द्गमादिदोषेषु च पञ्चकपरिहाण्या पतितव्यम् । अथ प्रतिविवसं ग्लानप्रायोग्यं न
लभ्यते ततः छन्नमप्रकटं कृतयोगी गीतार्यो वा प्रायोग्यं द्रव्यं परिवासयन्ति ।
यथाकार्णितछेदश्रुतार्यः प्रत्युच्चारणासमर्थः कृतयोगी यस्तु छेदश्रुतार्यं श्रुत्वा
प्रत्युच्चारयितुमीशः स गीतार्यं लब्धते ।—‘वृहत्कल्पसूत्रे वदो वृहच्छालीय-
शिक्षेमकीर्तिसूरिकृतटीकायाम् । समासार्थोऽपि तत्रैव ।’—AMP. footnote
on p. 89.

Add as an Appendix to the discussion relating to हिंसा
versus अहिंसा the following interesting and parallel passage
from Kumārapāla Prabandha of Jinamanḍanagaṇi:—

1. न विना जीवघातेन मांसं भवति कुत्रचित् । जीवघातस्तु न भेषांस्तस्मान्मांसं
परित्यजेत् ॥ १ ॥ न भक्षयति यो मांसं न हन्यान्न च घातयेत् । स मित्रं सर्वभूतानां
मह्यं स्वार्थं ब्रह्मोऽन्नवीत् ॥ २ ॥ इति मनुस्मृतौ ॥ वर्षे वर्षेऽथमेषेन यो यजेत शतं सया ।
मांसानि च न खादेत तयोः पुण्यफलं समम् ॥ स्कन्दपुराणे—“ भोकाऽहमन्ता
संस्कर्ता क्रयिविक्रयिर्हिंसकाः । उपकर्ता घातयिता हिंसकश्चाष्टपाञ्चमाः ॥ १ ॥ यः
स्वार्थं मांसपचनं कुर्वते पापमोहिताः । यावन्ति पशुरोमाणि तावत्स नरकं व्रजेत् ॥ २ ॥
परप्राणैस्तु ये प्राणाभू स्वान् पुष्पन्ति हि दुर्धरेषु । आकल्पं नरकान् भुञ्जन्ता ते
पुण्यन्तेऽन्न ते पुनः ॥ ३ ॥ आतु मांसं न भोक्तव्यं प्राणैः कण्ठगतैरपि । भोक्तव्यं तर्हि
भोक्तव्यं हवमांसं नेतरस्य च ॥ ४ ॥ क मांसं क शिवे भक्तिं क मणं क शिवाचनम् ।
मद्यमांसरतानां हि दूरे तिष्ठति बहुराः ॥ ५ ॥ स्कन्दपुराणे—यनेन क्रायको हन्ति
वपभोगेन खादकः । घातको वधवन्धाभ्यामित्येष त्रिविधो वधः ॥

अदि वेदेषु जीवदयाऽस्ति तर्हि सकलशास्त्रसंवाददृष्टा जीवदयां कुर्वाणा
कथं वेदवाद्याः । यदाहुः—अहिंसा प्रथमो धर्मः सर्वेशास्तेषु विभुताः । यत्र जीवदया
नास्ति तत्सर्वं परिवर्जयेत् ॥ १ ॥ श्रूयतां धर्मसर्वस्वः, श्रुत्वा चैवावधार्यताम् ।
आत्मनः प्रतिगूढानि परेषां न समाचरेत् ॥ २ ॥ सर्वे वेदा न तत् कुर्युः सर्वे यज्ञाश्च
भारताः । सर्वे तीर्थाभिषेकाश्च यत्कुर्वन् प्राणिनां दया ॥ ३ ॥ भुवं प्राणिबन्धो यत्र
नास्ति यश्च हिंसकः । सर्वसत्त्वेष्वहिंसेव दयायुक्तो युधिष्ठिरः ॥ ४ ॥ अथ वेदेषु दया
नास्ति तर्हि न प्रमाणं वेदाः नास्तिकधर्मशास्त्रवत् । जीवो यत्र शिवस्तत्र न भेदः
शिवजीवयोः ॥ “ न हिंस्यात् सर्वं भूतानि ” इति ॥ न वेदेनैव दानैश्च न तपोभिर्य
चाश्चरैः । कथंचित्सद्गतिं याप्ति पुरुषाः प्राणिर्हिंसकाः ॥ इत्यादि धर्मशास्त्राणि
आनन्दिः पठद्भिश्च वेदा सर्वजीवहिंसा मादुषिदुर्गोभेचादियत्तत्परुषाः यैः

प्रमाणैकियन्ते तैर्नास्तिकशास्त्राणि कस्मान्निराकियन्ते ॥ अन्ये तमसि मज्जामः पशुभिर्ये यजामहे । हिंसा नाम भवेद्धर्मो न भूतो न भविष्यति ॥ .. . अथ भगवन् । यज्ञार्थं पशवः मृष्टा स्वयमेव स्वयंभूता । यज्ञोऽस्त्व भूत्यै सर्वस्य तस्माद्यज्ञे यथोऽनघ ॥ औषध्य पशवो हृष्टास्तिर्बन्धः पक्षिणस्तथा । यज्ञार्थं निघ्नं प्राप्ता प्राण्डवन्मृचिकृतिं पुन । इत्यादि वदन्तो द्विजा वेदोक्तहिंसाया धर्मसाधनत्वं प्राहुः तत्कथम् । सूरि—राजन् । नैतत् सत्यम् । यतः स्कन्दपुराणे—अभिषोमीयमिति या पद्मालम्भनकारिका । सा न प्रमाणं ज्ञातृणा आभक्ता सा सतामिह ॥ वृक्षां श्लिषत्वा पशून् इत्वा कृत्वा रुचिरकर्मम् । दग्ध्वा वह्नौ तिलज्यादि चित्रं स्वर्गोभभि-
लष्यते ॥ तथा श्रीभागवतपुराणे त्रयोविंशत्यध्याये शुकः—“ ये सिंह शम्भिका इन्मयज्ञेषु पशून् विशसन्ति तानमुष्मिन् लोके वैशसे नरके पतितान् निरयपत्तयो यातायित्वा विशसन्ति ” इत्यादि ॥ मीमांसायाम् “ अन्ये तमसि मज्जामः पशुभिर्ये यजामहे । हिंसा नाम भवेद्धर्मो न भूतो न भविष्यति ॥ ” श्रीभागवतपुराणे एकादशा-
ध्याये ब्राह्मण उवाच “ तथैव राजशुक्रगार्हमेधयितानविथोरुविजृम्भितेषु । न वेदवादेषु हि तत्त्ववादः प्रायेण शुद्धोऽनुचकास्ति साधुः ” ॥ किंच “ यज्ञार्थं पशवः मृष्टा यदीति वदति स्पृति । तन्मासमभक्त स्मार्ता वादयान्ति न किं नृपान् ॥ यदि यज्ञार्थं पशवः मृष्टास्तर्हि व्याघ्रादिभिर्देवा किं न दृश्यन्ते । अहिंसासंभवो धर्मः स हिंसातः कथं भवेत् ॥ न तोयजानि पशानि जायन्ते जातवेदसः ॥ तथाच धर्मसमु-
द्देशे—“ आत्मवत् सर्वजोषिषु कुशलश्रुतिचिन्तनम् । धर्मस्याधिगमोपायः शक्ति-
रुत्पागतोऽप्ययम् ॥ इति ॥ श्रीभोजराजाय धनपालवाक्यम्—“ नार्हं स्वर्गफलो-
पभोगश्रुतिर्नाश्रुयार्थितस्त्वं मया । संतुष्टस्तृणभक्षणेन सततं साधो न शुक्रं तव । स्वर्गं यान्ति यदि त्वया विनिहता यज्ञे भुवं प्राणिनो यज्ञं किं न करोमि माहृषितुभिः । पुत्रैस्तथा बान्धवैः ॥ ” इत्यादिहेमसूरिवाक्यामृतसिक्कहृदयः श्रीचौहक्यो वेदोक्त-
मार्गस्याप्रमाणत्वमन्यत ॥

—Kumārāpālaprabandha.

2. अविशेषश्रोतस्यो ॥ १, ६ ॥—उभयोरेव दृष्टादृष्टयोरत्यन्तदुःखनिवृत्त्यसाध-
कत्वे यथोक्ततद्देतुत्वे चाविशेष एव मन्तव्य इत्यर्थः । एतदेव कारिकायामुक्तम्—
दृष्टवदनुभविः स अविद्युद्विषयातिशययुक्त इति । युरोरनुभूयत इत्यनुभवो
वेदः तद्विहितयागादिरनुभविः । स दृष्टोपायवदेवाशुष्या हिंसादिपापेन विनाशि
स्यातिशयफलकत्वेन च युक्त इत्यर्थः । न न वैषर्हिंसाया पापजनकत्वे बलवदनिष्टा-
मनुबन्धेष्टसाधनत्वरूपस्य विध्यर्थस्यानुपपत्तिरिति चेन्न । वैषर्हिंसाजन्यानिदृश्येष्टो-
त्पत्तिनान्तरीयकत्वेनेष्टोत्पत्तिनान्तरीयकदुःखाधिकदुःखजनकत्वरूपस्य बलवदनिष्टा-
मनुबन्धित्वस्य विध्यशस्याक्षतेः । यत्तु वैषर्हिंसातिरिक्तहिंसाया एव पापजनकत्व-
मिति तदसत् । संकोचे प्रमाणाभावात् । युषिष्ठिरादीना स्वधर्मोऽपि युद्धादौ ज्ञाति-
वधादिप्रत्यवायपरिहाराय प्रायश्चित्तश्रवणाच्च । तस्माद्यस्यामहं तात इष्ट्वं दुःख-
सन्निधिम् । त्रयोधर्ममन्त्रमार्थं किंपार्कं फलसंनिधिम् । इति मार्कण्डेयवचनाय ।
अहिंसन् सर्वभूतान्यन्यत्र तीर्थेभ्य इति श्रुतिस्तु नैषातिरिक्तहिंसाविद्वेष्टेष्टसाधन-
त्वमेव किं न तु वैषर्हिंसाया अनिष्टसाधनत्वाभावावपीत्यादिकं योगवार्तिके

ब्रह्म्यामिति दिक् ॥ दुःखाद् दुःखं जगामिषेकवन्न जात्यविमोक्षः ॥ १८४ ॥ भानु-
भविक्तात् हिंसादिदोषेण दुःखात्मकयोगेन च दुःखाद् दुःखं दुःखशरीरं भवति, न तु
जात्यविमोक्षोऽविवेकनिवृत्तिः । दुःखाविमोक्षस्त्वतिदूर एव तिष्ठति । यथा जात्या-
तैस्य जगामिषेकाद् दुःखनिवृत्तिरेव भवति न तु जात्यविमोक्ष इत्यर्थः । तदुक्तम्--
यथा पद्मेन पद्माम्ब सुरया वा क्षयकृतम् । भूतहत्या तथैवेका न यज्ञैर्मोक्षमर्हति ।

—Sāṃkhya-sūtras with Bhāṣya.

3. A few texts bearing on the subject of अहिंसा will also be found in Māthara-Vṛtti on the Sāṃkhya Kārikās.

4. For a fairly long list of texts bearing on अहिंसा and यज्ञ and translated in the various volumes of the "Sacred Books of the East" see "*Ahimsā*" in (a) Jaina religion, (b) in Buddhism and (c) in Brahmanism on pp. 30-32 and "Sacrifice—(d) Relative value or worthlessness of sacrifice, and symbolical sacrifice" on pp. 182-83 in Winternitz' "Concise Dictionary of Eastern Religion."

5. A most interesting and instructive treatment of the subject with a long list of quotations made from the MBh and the Purāṇas and the Smṛtis will be found in the edition of the Sāṃkhya Kārikās with Sāṃkhya-Tattvakaumudī annotated by Bālarāma Udāsīna of Benares.

The texts of S'ruti, Smṛti, Mahābhārata and Purāṇas, as well as the views of Sāṃkhya, Vedānta and Bhakti schools of religion cited in the Syādvādamanjari and in the extracts given above leave no doubt that there was a strong body of opinion even in Brahmanism which revolted against हिंसा, even वैधर्हिता (i. e. हिंसा prescribed in S'āstras, such as animal slaughter in a sacrifice). This trend of thought seems to have come down from times earlier than the rise of Jainism and Buddhism, mainly in the Bhakti and Jñāna schools as distinguished from the ritualist school of Brahmanism.

St. XII.

मीमांसकभेदग्रन्थात्—The school of Kumārila Bhaṭṭa is one of the two famous schools of Mīmāṃsā i. e. Pūrva Mīmāṃsā;

the other being that of Prabhākara or 'Guru' as he is generally styled. The differences of the two schools on certain problems of philosophy are radical. See Dr. Gangānath Jha's thesis on the "Prabhākara School"

योगानां—see supra.

लब्ध्युपयोग—लब्धि = अर्थग्रहणशक्ति, उपयोग = अर्थग्रहणव्यापार.

(Footnote in AMP. p. 95).

" लब्ध्युपयोगौ भावेन्द्रियम्—लब्धिरुपयोगश्च भावेन्द्रियं भवति । लब्धिर्नाम गतिजात्यादिनामकर्मजनिता तदावर्णीयकर्मक्षयोपशमजनिता चेन्द्रियाश्रयकर्मोदयनिवृत्ता च जीवस्य भवति । सा पञ्चविधा । तद्यथा । स्पर्शेन्द्रियलब्धिः, रसनेन्द्रियलब्धिः, घ्राणेन्द्रियलब्धिः, चक्षुरिन्द्रियलब्धिः ओत्रेन्द्रियलब्धिरिति"—Tattvārtha Sūtra II. 18 and Bhāṣya. भावेन्द्रियम् i. e. subjective senses. Sense-faculties are of two kinds: (1) लब्धि (it is the attainment of manifestation of the sense-faculty by the partial destruction, subsidence and operation of the knowledge-obscuring karma relating to that sense.); (2) उपयोग (the conscious attention of the soul directed to that sense.)—Tattvārtha translated by Mr. J. L. Jaini in "The Sacred Books of the Jains." More briefly, "इन्द्रियनिवृत्तिहेतु क्षयोपशमविशेषौ लब्धिः लक्ष्मिभिः परिणामविशेष उपयोगः ।" (Headnote to the Tattvārtha-S'loka-Vārtika on T. S. II. 18).

महास्तावदिदं वदन्ति—Partly drawn from Ratnaprabhācārya's Ratnākara-vatārikā on P. N. T (p. 37) and simplified: Of. अत्रेयं महच्चष्टवृष्टना—ननु न स्वतंत्रवेदनं वेदनस्य सुन्दरम् स्वात्मनि किंपाविरोधाद् इत्यस्य पारोक्ष्यमेवाकुर्ण कक्षिकरणीयम् । तदेतदवगणीयम् । यत —किमुत्पत्तिः ज्ञप्तिर्वा स्वात्मनि विरुध्येत ? । यद्युत्पत्तिः, सा विरुध्यताम् । न हि ज्ञानमात्मानमुत्पादयतीति वयमभ्यगीमहि । अथ ज्ञप्तिः, नेयमात्मनि विरोचमदीयरत् । तदात्मनैव ज्ञानस्य स्वकारणकलापादुत्पादाद् प्रकाशात्मनेव प्रदीपाकलिकालोकस्य । अथ प्रकाशात्मनैव प्रदीपालोकोऽयमुदयमाशिवानिति परप्रकाशकोऽस्तु, आत्मानमभ्येतावन्मात्रेणैव प्रकाशयतीति तु कौतुक्कुली नीतिः ? इति चेद् । तत् किं तेनाप्रकाशितेनैव वराकेण स्थातव्यम् आलोकान्तराद् वा प्रकाशेनास्य भवितव्यम् ? । प्रथमे, प्रत्यक्षवाधा । द्वितीयेऽपि, सैवानवस्थापयिष्यामि । अथ नाऽसौ स्वमपेक्ष्य कर्मवया चक्रास्ति, इत्यप्रकाशक. स्वीक्रियते, प्रकाशरूपतयात्पनत्वाद् स्वयं प्रकाशत एवेति चेद् अनेनैव सुखमहि । नहि वयमपि ज्ञानं कर्मैतयैव प्रक्षिप्तं समान स्ववेद्यभावेद्यमहि, ज्ञानं स्वयं प्रतिभासत इत्याद्यकर्मकस्य तस्य

चक्रामनात् । यथा तु ज्ञानं जानामीति कर्मतयापि तद् भाति यथा प्रदीपः स्वं प्रकाशयतीत्ययमपि तथा प्रथत एव ।

सर्वप्रयोगे..... इत्येवं त्रिषुटीकल्पना भट्टाना प्रयासफलैव ॥ Cf. Hemacandra's *Pramāṇamīmāṃsā* for the necessary grounds. येऽपि 'तत्संप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म सत्यत्यक्ष यद्विषयं ज्ञानं तेन संप्रयोगे इन्द्रियाणां पुरुषस्य बुद्धिजन्म । सत्यत्यक्ष यदन्यविषयं ज्ञानमन्यसंप्रयोगे भवति न तत्प्रत्यक्षम्'—इत्येवं तत्संबन्धो व्यवस्थेन लक्षणमनवयमिति याह—तेषामपि क्लृप्तकल्पनैव संशयज्ञानेन व्यभिचारानिवृत्ते । तत्र हि यद्विषयं ज्ञानं तेन संप्रयोगे इन्द्रियाणामस्येव । यःपि चोभयविषयं ज्ञानं तथापि तयोरन्यतरेणेन्द्रियेण संयुक्तमेव । उभयावयवमिति संशयस्य । तेन संयुक्तं चक्षुस्तद्विषयमपि तज्ज्ञानं अवश्यमेवेति नातिव्याप्तिपरिहारः । अव्याप्तिश्च चाक्षुषज्ञानस्येन्द्रियसंप्रयोगाभावात् । अप्राप्यकारि च चक्षुरित्युक्तमायम् ॥

योगास्वाह—The whole of this is substantially and almost verbatim taken from Ratnaprabhācārya's *Ratnākharāvatārikā*. Cf. "अथ योगाः संगिरन्ते—अहो आहंताः नास्मिन् भीमांस्त्रे वराके ऽपाकृतेऽपि संवेदने स्वसंवेदनदोहदः पूरयितुं पार्यते । तथाहि—ज्ञानं स्वान्यप्रकाश्यम् ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमेयत्वात् यदेव तदेवं यथा वटः तथा चेदं तस्मात्तथा । सञ्चयार्थं हि ज्ञानमेकात्मसमवेतानन्तरसमयसमुत्पादिवन्नुमानसप्रत्यक्षेणैव लक्ष्यते न पुनः स्वेन । न चैवमनवस्थावहेच्छास अथावसायिवेदनोत्पादमानेणैवार्थसिद्धेः तद्वि पदार्थपरामर्शस्वभावमेव इत्युत्पन्नमात्रमेव पदार्थप्रथामनोरर्थस्थित कृतार्थयति प्रमातारम् । अर्थज्ञानजिज्ञासाया तु तथापि ज्ञानस्यैव तत्त एवेति ।

तदेतदेतेषां मतेस्तरलता तनोति । प्रकटितप्रयोगे पक्षस्याहमनेन मानसं नत् । तथा च तावकाकृतेन तत्र हेतोः कालात्ययापादित्वनिवृत्त्या । तथाहि—विवादास्पदं ज्ञानं स्वसंविदितं ज्ञानत्वात् ईश्वरज्ञानवत् । यासिद्धमेतच्चिदर्थं न ज्ञेयैरीश्वरास्वीकारेण तज्ज्ञानस्य तेषामप्रसिद्धेः इति चेत् । तदचतुरस्रम् । अनवयवविद्याविद्यापरीवन्धुरपरिवृत्तस्य पुरुषातिशेषविशेषस्य लक्ष्यपरशो स्वीकारात् त्रिविष्टपचतलम्पटपटिभ्यः सकलावलोकनकौशलशालिन एव चास्य तिरस्कारात् व्यर्थविशेष्यश्च हेतुः । समर्थविशेषणोपादानेनैव साध्यसिद्धेः धूमध्वजसिद्धौ धूमवत्त्वे सति ध्वजत्वादिति वत् । न हीनज्ञानादप्यत् स्वसंविदितमप्रमेयं चास्ति यदपोहाय प्रमेयत्वादिति किञ्चेत् । अग्रयोजकश्चायं हेतुः । सोपाधिकत्वात् । साधनाव्यापकः साध्येन समव्याप्तिक सञ्चयाधिरमिधीयते तत्सञ्चयादिना श्यामत्वे साध्ये शाकाद्याहारपरिणामवत् । क पुनरुपाधिरत्र स्रष्टुमेवगैरीक्षाशब्दे इति चेत् उच्यते—निबिडजडिमन् जडिमलक्षणः । तथाहि—ईश्वरज्ञानान्यत्वे प्रमेयत्वे सत्यपि यदेव जडिमपान्नं पान्नादि तदेव स्वस्मादन्येनैव प्रकाश्यते । स्वप्रकाशो

परमुज्जोत्प्रेक्षित्व हि जटस्थ लक्षणम् । न च ज्ञानं जडस्वरूपम् इति सिद्धं साधना-
व्यापकत्वं जात्यस्य साध्येन समन्वयातिकृत्वं चास्य स्पष्टमेव जात्य विहाय
स्वप्रकाशाभावस्य तं च त्यक्त्वा जात्यस्य क्वचिदपदर्शनादिति ॥

यद्यर्को समुत्पन्न हि ज्ञानमेकात्मसमवेतत्वादि तदपि नावितथम् । इत्थमर्थ-
ज्ञानतज्ज्ञानयोरुत्पत्त्यमानयो क्रमावुपलक्षणात् । आशुत्पादादत्र क्रमावुपलक्षण-
मुत्पलपत्रशतव्यतिभेदवदिति चेत् । तदचारु । जिज्ञासान्वयवहितस्यार्थज्ञानज्ञानस्थो-
त्पादप्रतिपादनात् । न च जिज्ञासासमुत्पाद्यत्वं संवेदनानां सगच्छते । अजिज्ञासि-
त्तेष्वपि योग्यदेशेषु गोचरेषु तदुत्पादप्रतीते । न चायोग्यदेशमर्थज्ञानम् । आत्म-
समवेतस्यास्य समुत्पादात् इति जिज्ञासामन्तरेणैवार्थज्ञाने ज्ञानोत्पादप्रसङ्गः ।
बाह्यमुत्पत्त्यता नामेदम् । को दोष इति चेत् । नन्वेवमेव तज्ज्ञानज्ञानेऽप्यपर-
ज्ञानोत्पादप्रसङ्गः । तथापि चैत्रमेवायम् । इत्यपरापरज्ञानोत्पादपरम्परायामेकात्मनो
व्यापारात् न विषयान्तरसंचारः स्यात् । इति न ज्ञानस्य ज्ञानान्तरशेयताऽपि
शुक्तिमार्गमवगाहते ॥

1. The position of the Jains on the problem, whether
ज्ञानं स्वतोप्राप्तं (स्वयंप्रकाश) or परतोप्राप्तं (परप्रकाश) is thus
stated in the P. N. T. स्वपरभ्यवसायिज्ञानं प्रमाणम् (I. 2.) ज्ञानादन्योऽपि
परः (I. 15.) तदुभयद्वयस्यौ परत एव, ज्ञातौ तु स्वतः परतश्च (I. 20)

2. See on a kindred point, Anantavīrya's लघुवृत्ति on
Ajāṇikyanandin's परीक्षासुखसूत्र —

अत्र भवतु नाम उक्तलक्षणलक्षितं प्रमाणं तथापि तत्प्रामाण्यं स्वतः परतो
वा । न तावत् स्वतः अविप्रतिपत्तिप्रसङ्गात् । नापि परतोऽनवस्थाप्रसङ्गात् । इति
मतद्वयमाशङ्क्य तन्निराकरणेन स्वमतमवस्थापयन्नाह ॥... ॥ अन्त्यासद्गद्यां
स्वतोऽनन्त्यासद्गद्यां च परत इति । तेन प्रागुक्तैकान्तद्वयनिरासः । न चानन्त्यास-
द्गद्यां परतः प्रामाण्येऽप्यनवस्था समाना । ज्ञानान्तरस्यान्यस्तविषयस्य स्वतः
प्रमाणभूतत्वाङ्गीकरणात् ॥

In a portion of his commentary Malliṣeṇa has drawn upon
Hemacandra's gloss on his (Hemacandra's) own work—
प्रमाणमीमांसाः—

नन्वनुभूतेरनुमान्यत्वे यदादिननुभूतित्वप्रसङ्गः । मेवं वोच । ज्ञातुर्ज्ञातृ-
त्वेनैवानुभूतेरनुभूतित्वेनैवानुमन्नात् । न चानुभूतेरनुमान्यत्वं दोषः । अर्थपेक्षया-
नुभूतित्वात्, स्वापेक्षयाऽनुमान्यत्वात् । स्वपितृपुत्रापेक्षयैकस्य पितृस्वपुत्रत्व-
वद्विरोधाभावात् । न च स्वात्मनिक्रियाविरोधः । अनुमनसिदेऽर्थे विरोधातिदेः ।
अनुमानाच्च स्वसंवेदनसिद्धिः । तथाहि—ज्ञानं प्रकाशमानमेवार्थं प्रकाशयति
प्रकाशकत्वात् प्रदीपवत् संवेदनस्य प्रकाशकत्वात् । प्रकाशकरमसिद्धमिति चेत्

न । अज्ञाननिरासदिद्वारेण प्रकाशकत्वोपपत्तेः । न च नेत्रादिभिरनैकान्तिकता । तेषां भावेन्द्रियरूपाणामेकमेव प्रकाशकत्वात् भावेन्द्रियाणां च स्वसंवेदनरूपतैव न व्यभिचारः । तथा संवित् स्वप्रकाशा अर्थप्रतीतित्वात् । य' स्वप्रकाशो न भवति नासावर्थप्रतीतिर्यथा घटः तथा यज्ज्ञानं तदात्मबोधं प्रत्यमपेक्षितपरव्यापारं यथा गोचरान्तरग्राहि ज्ञानप्राग्भाविगोचरान्तरग्राहि ज्ञानप्रतिबन्धस्यान्यज्ञानम् । ज्ञानं च विवादाध्यासितं रूपादिज्ञानमिति संवित् स्वप्रकाशे स्वावान्तरजातीयं नापेक्षते वस्तुत्वात् घटवत् । संवित् परप्रकाश्या वस्तुत्वात् घटवदिति चेत् न । अस्यापयो-जकत्वात् । न खलु घटस्य वस्तुत्वात् परप्रकाशयता अपि तु बुद्धिभ्यतिरिक्तत्वात् ॥

Of. also Hemacandra: स्वपराभासी परिणाम्यात्मा प्रमाता ॥ Pr. M. स्वमात्मानं परं चार्थमाभासयितुं शीलं यस्य स स्वपराभासी स्वोद्भूततया चाव-भासनात् घटमहं जानामीति कर्मकर्तृक्रियाणां प्रतीते । अन्यतरप्रतीत्यपठपे प्रमाणाभावात् । न च परप्रकाशकत्वस्य स्वप्रकाशकत्वेन विरोधः प्रदीपवत् । नहि प्रदीपः स्वप्रकाशे परमपेक्षते । अनेनैकान्तस्वभासिपराभासिवादिनिरासः ॥ (Pr. Mim. 1.1.43 & Com.)

Note that Hemacandra's definition of प्रमाण differs from that of the authors of the Parikṣāmukha Sūtra and its Vṛtti. He says: ननु च परिच्छिन्नधर्मं परिच्छिन्ना प्रमाणेन पिष्टं पिष्टं स्यात् तथा च गृहीतग्राहिणां धाराबाहिकज्ञानानामपि प्रामाण्यप्रसङ्गः । ततोऽपूर्वार्थनिर्णय इत्युक्तं लक्षणम् । यथाहुः स्वापूर्वार्थमवसायात्मकं ज्ञानं प्रमाणम् इति । तथा अपूर्वार्थ-विज्ञानम्—इति च तत्राह—ग्रहीतग्राहिणोऽपि गृहीतग्राहिणोऽपि नामा-मण्यम् । (१-१-४) ॥

अयमर्थः द्रव्यापेक्षया वा गृहीतग्राहिणं त्रिप्रतिषिध्येत पर्यायापेक्षया वा । तत्र पर्यायापेक्षया धाराबाहिकज्ञानानामपि गृहीतग्राहिणं न संभवति । क्षणिकत्वात् पर्यायाणाम् । तत्कथं तत्रिभुस्यै विशेषणश्रुपादीयते । अथ द्रव्यापेक्षया । तदप्युक्तम् । द्रव्यस्य नित्यत्वादेकत्वेन गृहीतग्राहीष्वमाणावत्ययोर्न भेदः । ततश्च कं विशेषमाश्रित्य ग्रहीष्वमाणाग्राहिणः प्रामाण्यं न गृहीतग्राहिणः । अपि च अब्रह्मादीनां गृहीतग्राहिणोऽपि प्रामाण्यमिच्छत एव ॥

प्रमाणं स्वपराभासि ज्ञानं बाधविवर्जितम् ।—Nyāya Vārtika 1.

—इह च व्यवच्छेद्यापेक्षया लक्षणे विशेषणप्रवृत्तेः स्वपराभासि इत्यनेन ये स्वाभास्येव ज्ञानं मन्यन्ते ज्ञानवादिनो बौद्धविशेषा ये च पराभास्येव प्रामांसक-नैयायिकादयः ते निरस्ताः ॥—Com. by Siddhārṣi

सर्वज्ञानमनव्ययं प्रत्यक्षोऽर्थः परिच्छिन्नः ।

इति केचिदनात्मज्ञाः प्रमाणव्याहृतं विदुः ॥

प्रत्यक्षमात्मनि ज्ञानमपरब्राह्मणिकम् ।
 प्रत्यात्मवेद्यमाहन्ति तत्परोक्षत्वकल्पनाम् ॥
 विज्ञानस्य परोक्षत्वे प्रत्यक्षोऽर्थः स्वयं कथम् ।
 सर्वदा सर्वथा सर्वैः सर्वस्य न तथा भवेत् ॥
 तत परं च विज्ञानं किमर्थमुपकल्प्यते ।
 कादाचित्कत्वसिद्ध्यर्थमर्थज्ञप्ते न सा परा ॥
 विज्ञानादित्यनभ्यक्षात् कुतो विज्ञायते पर ।
 लिङ्गाच्चैव तत्परिच्छित्तिरपि लिङ्गान्तरादिति ।
 ज्ञावस्थानमनेनैव तथार्थापत्तिराहता ।
 अविज्ञातस्य सर्वस्य ज्ञापकत्वविरोधतः ॥
 स्वसंवेद्यान्तरादन्याद्विज्ञानं किं करिष्यते ।
 कारणेन विना कर्तुः कर्मणि व्यावृत्तिर्न चेत् ॥
 स्वसंवेत्तिक्रिया न स्यात् स्वतः शुतोऽर्थवित्तिवत् ।
 यदि स्वात्मा स्वसंवेत्तावात्मन करणं मतम् ॥
 स्वार्थविचौ तदेवास्तु ततौ ज्ञानं स एव नः ।
 ज्ञानं ज्ञानान्तराद्वैद्यं स्वात्मज्ञप्तिविरोधतः ।
 प्रमेयत्वाद्यथा कुम्भ इत्यप्यस्त्रीलमापितम् ॥
 ज्ञानान्तरं यदी ज्ञानादन्यस्मात्तेन विद्यते ।
 तदानवस्थितिमासेरन्यथा अविनिव्रयात् ॥
 अर्थज्ञानस्य विज्ञानं नाज्ञातमवबोधकम् ।
 ज्ञापकत्वायादलिङ्गलिङ्गिनो नाम्नया स्थितिः ॥

4. नाम्नया अर्थसद्भावो दृष्टः समुपपद्यते ।

ज्ञानं चेत्तेत्यतः पश्चात् प्रमाणमुपजायते ॥

—S'f. Vart. V. Sunyavāda 182.

तत्र कैचिदाहुः । सर्वथा तावदस्ति ज्ञानम् । तथा हि विद्यमान एव हि यद-
 कस्यचिद्वैद्यं व्यवहारयोग्यतामापद्यते न सर्वेषां, नापि सर्वदा, तद्वदर्थं यो यदा तेन
 व्यवहरति तस्य तद्व्यवहाराद्युपेक्षया कश्चिदतिशय संज्ञात इति कल्पनीयम् स ज्ञानम्
 इति ॥ सत्यम् । एवं सिध्यति ज्ञानं किंतु प्रागपि व्यवहारादवगम्यते ज्ञानम् अव्यव-
 हरक्षपि ज्ञातोऽयमर्थो भवेति आत्मनाऽर्थस्य ज्ञानत्वमवबोधक इति सर्वजनीनमेतत् ।
 न च ज्ञानमविदुषा ज्ञातत्वरूपत्वं शक्यं वेदितुम् यदेव प्रागेव व्यवहारादुपजायमानो
 ज्ञातत्वावगमोऽसति ज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वे कथमुपपद्यते ॥ अत्राहुः । ज्ञानजन्योऽर्थगतः
 कश्चिदतिशयः प्रकाशनभासनादिपर्यायपदवाच्यः । स च पाकगन्धौनादिगतातिशय-
 वदनचरातेऽपि ज्ञाने शक्यतेऽवगन्तुम् । अत ज्ञानस्य कल्पक इति । सत्यम् असत्य-
 तिशयः, स च प्रत्यक्षेऽर्थे प्रत्यक्षावगत कल्पवेदपि ज्ञानम् । अज्ञमानादिषु तु तस्या-

प्रत्यक्षत्वाद् प्राग्व्यवहारास्तु द्वयासक्तिर्भावाद्प्रमितस्य चाकल्पकत्वाच्च ज्ञानं कल्पयेत् । अनुमितेऽपि चार्थे ज्ञातो मयाऽमिरिति अग्नि ज्ञातमनुसंधत्ते । अतस्तत्त्ववक्तव्यम् । ज्ञाने प्रमाणमुच्यते । ज्ञानक्रियाजनितौ ज्ञातुर्ज्ञेयेन सहासत्वसंबन्धः । स मानसप्रत्यक्षावगतौ ज्ञानं कल्पयति सत्यां जिज्ञासायाम् । यत्रापि च कश्चिदर्थमनुभूय तद्विषयं ज्ञानमकल्पावित्तैव कालान्तरे तमर्थं स्मरामि तत्रापि स्थितिज्ञानेनैवात्मनोऽर्थस्य च दृढदृष्टत्वसंबन्धे निष्पन्ने मानसप्रत्यक्षेण चावगते तद्वत्तेन च ज्ञानं कल्पिते तस्य ज्ञानस्वेन्द्रियादिप्रत्युत्पन्नकारणाऽसंबन्धेन स्मृतिर्न निश्चित्य तदनुपपत्त्या पूर्वानुभवः कल्प्यते । यथोक्तं तदेव यस्य संवित्तिरर्थापर्योपजायते इति । क पुनरसौ संबन्धः ? उक्तं प्राप्तिरिति । वेऽपि च स्वप्रकाशां संविदं मन्मन्ते तेषामपि स्वोत्पत्तिसमये संवित्तिः स्वात्मानं कर्तारं वेद्यं च आसयति न तु स्वस्य वेत्तुवा संवेद्यसंबन्धः तस्य तदाऽनिष्पन्नत्वेनासत्त्वाद् ततो निष्पन्नायां संवित्तौ तस्याः कर्तृश्च तद्वारा विषयसंबन्धे जाते ततो मानसेनैव प्रत्यक्षेणाऽर्थेन सह संवित्ते संवेद्यश्च संबन्धोऽवभासते इति अङ्गीकर्तव्यम् । संविदन्तरोत्पत्तिसमये च पूर्वसंविदा नष्टत्वाच्च तद्वर्मेन संवेद्यसंबन्धः शक्यते प्रत्यक्षेण ग्रहीतुमिति संवेद्यधर्मभूत एव संवेद्यसंबन्धः कोऽपि नाम सर्वजनीनः प्राप्तिपर्यायो गृह्यत इति तत् एव संवित्तिरूपक्रियाकल्पनासिद्धेरलं स्वप्रकाशतया । तत्तत्तद्वस्तुत्वतिवेद्यायामर्थस्य दृष्टत्वाभावेन फलांशाभावाद् न ज्ञानं गृह्यते पञ्चाशु दृष्टत्वाद्येन गृह्यत इति ॥

—Nyāyaratnākara pp 319-21.

In the Bibliography given at the end of the Notes on this Stanza, add Catuh-Sūtri, Sūtra I, after S'ri-Bhāṣya on अनुमृति.

To the list add:

4. Tattvārtha S'loka-Vārtika I. Sūtra 10. Verses 35 etc.

And, for S'loka Vārtika on Sūtra 2-4 substitute Kumārila's S'loka Vārtika on प्रत्यक्षसूत्र relevant verses, more especially S'1. Vārt. on 182 etc. on Sūtra V.

St. XIII.

"सर्वं सत्त्विदं ब्रह्म etc." and "आहुर्विधातुप्रत्यक्षं etc." are quotations which seem to have been borrowed from Devastri's Nyādvāda-Ratnākara, the author's own commentary on P.N.T. where they are quoted.

न नानास्वागमस्तेन प्रत्यक्षेण विरुध्यते ।

प्रत्यक्षत्वात्तथाभ्येषामन्ययैतत्तथा कृत ॥

44

प्रत्यक्षावतारः स्यात्—This is the Mīmāṃsaka's and Vedāntin's plea for refusing to admit अभाव as a विषय of प्रत्यक्ष or any of the other प्रमाणs recognised by the Naiyāyika, and consequently for setting up a special प्रमाण for apprehending अभाव, called अनुपलब्धि. The verses on this point run as follows in Mīm. S'l. Vārt. V. 17-18—

प्रत्यक्षावतारस्तु भावांस्तो गृह्यते यदा ।

व्यापारस्तदनुत्पत्तिरभावांश्चे जिघृक्षिते ॥

—i. e. प्रत्यक्ष is possible when something positive, or the positive aspect of a thing, is apprehended; but when अभाव—a negation or negative aspect of a thing—has to be apprehended, the method by which this is done is the fact of 'तदनुत्पत्ति'—i. e. प्रत्यक्ष etc. do not arise here to testify to anything positive. This is made clear in the next verse in the Mīm. S'l. Vārt.

न तावदिन्द्रियैरेषा नास्तीत्युत्पद्यते मतिः ।

भावाद्येनैव संयोगो योग्यत्वादिन्द्रियस्य हि ॥

निर्विशेषं हि सामान्य etc.—The preceding verse (Mīm. S'l. Vārt. V.—आकृतिवाद, 9) will explain this

अन्योन्यापेक्षिता निरर्थं स्यात् सामान्यविशेषयो ।

विशेषाणां च सामान्यं ते च तस्य भवन्ति हि ॥

—समानानां हि भावः सामान्यं तत्कथमस्तु बहुषु विशेषेषु स्यात् इदं च विशेषाणां विशेषत्वं यत्समानात्मनो भावात् विशिष्यन्ति । तेनान्यतरेण विने-
तरस्यात्मलाभाभावात् तस्यापि सिद्धिरिति—

तदेवमुपपादितं द्वयाकारत्वं प्रयोगेण दर्शयति—निर्विशेषं न सामान्यं भवेच्छशविषाणवत् । सामान्यरहितत्वाच्च विशेषास्तद्वद्व ह ॥ निर्विशेषं परकल्पितं सामान्यं धर्मि, नास्तीति साध्यं, तथा नि सामान्या विशेषा न सन्तीति; विशेष-
रहितत्वात् सामान्यरहितत्वादिति हेतुद्वयम् ॥.....

तेन नात्यन्तभेदोऽपि स्यात् सामान्यविशेषयोः ।

The reader will notice how the Mīmāṃsaka, in recognising this aspect, admits the Jaina doctrine of अनेकान्त.

निर्विशेषं हि सामान्यम्—This occurs in Kumārila's S'l. Vārt. Ākṛti. Cf. सर्ववस्तुषु बुद्धिश्च व्याप्यबहुगमात्मिका । जायते व्यात्मकत्वेन

विना सा च न सिध्यति ॥ (S'l. Vārt. Ākṛti-vāda 5) विशेषमात्र इष्टे च न सामान्यमतिर्भवेत् । सामान्यमात्रबोधेन न निर्निमिच्छा विशेषणी. ॥ (ibid. 6) —“यदि तावदसाधारणं स्वलक्षणमेव वस्तु स्यान्न सामान्यं यथा सौगतैरुच्यते ततोऽयं गौरयमपीति सामान्यशुद्धिर्न स्यात् । यदि तु गोत्वादिशाबलेयादिविशेषाननुवृत्तव्यावृत्तात्मनोऽपहृत्य महासामान्यं सम्भावमेव वस्त्वङ्गीक्रियते यथा वेदास्तवादिभिरुच्यते ततो गौरयमश्वोयं शाबलेयोयमिति विशेषशुद्धिर्न स्यात् ॥” —Nāyāratnākara, Com. on S'l. Vārt.

Kumārila makes a very close approach to the Jaina view on the subject when he says: ‘अन्योन्यापेक्षिता नित्यं स्यात् सामान्य-विशेषयोः । विशेषाणां च सामान्यं ते च तस्य भवन्ति हि । निर्विशेषं न सामान्य भवेच्छाविषाणवत् । सामान्यरहितत्वाच्च विशेषास्तद्वदेव हि ॥’ (S'l. Vārt-Ākṛti 9-10); and further on, in answering the objection of विरोध, Kumārila says “विरोधस्तावदेकान्ताद्वक्तुमत्र न युज्यते । सामान्या-न्यविज्ञाते विशेषे नैकवृत्तिता । सामान्यान्यवृत्तित्वं विशेषात्मैकभाबतः । एवं च परिहर्तव्या भिन्नाभिन्नत्वकल्पना ॥ केनचिद्व्याप्त्यनैकत्वं नानात्वं चास्य केनचिद् । सामान्यस्य तु यो भेदं श्रूते तस्य विशेषतः ॥ दर्शयित्वाऽभ्युपेतव्यं विशेषैक्यं च जातितः । यथा कल्पावर्णस्य यथेष्टं वर्णनिर्ग्रहः ॥ शिन्नत्वाद्वास्तुनो-प्येवं भेदाभेदावधारणम् । सामान्यांशे तु निष्कृत्य भेदो येन प्रसाध्यते ॥” (S'l. Vārt. Ākṛti 54-57)—which N. R. elucidates in words which remind us of the Jaina doctrine of सामान्य and विशेष regarded as two aspects of one reality. “यदि अनेकवृत्त्येव सामान्यं स्यात् अनन्यवृत्तय एव विशेषा तयोरेकत्वं विरुध्यते । यदा तु विशेषा अपि सामान्यात्मनाऽनेकवृत्तय सामान्यं च विशेषात्मनानन्यवृत्ति तदा को विरोध इति । एतन्न्याऽनन्यतैव कथमेकस्येष्टक—तत्राह एवमिति । एतदेव दर्शयति केनचिदिति । गोत्वं हि शाबलेयात्मना बाहुलेयाद्रियते । स्वरूपेण च न निधत्ते । तथा व्यपयन्तरादपि ‘व्यक्ति’ जाल्यात्मना न भिद्यते स्वरूपेण च भिद्यते इति अपेक्षामेदादविरोधः । समाविशन्ति हि विरुद्धान्यपि एकत्वापेक्षामेदात् । एकमपि हि किंचिदपेक्ष्य इत्वं किंचिदपेक्ष्य दीर्घं यथैकोऽपि चैवो द्वित्वापेक्षया भिन्नोऽपि स्वात्मापेक्षया न भिद्यते । अनेनैकानेकत्वमपि परिहर्तव्यम् । तदेव हि वस्तुस्वरूपेण सर्वत्र सर्वदा चैकमपि शाबलेयादिरूपेणाऽनेक भवतीति न विरोधः इति ।..... नानावर्णे हि वस्तुनि य एव वर्णो निष्कृत्य दर्शयितुमिष्यते स एव शक्यो दर्शयितुम् । एव नागारूपे वस्तुनि सर्वस्य भेदाभेदादेः संभव इति ।”

हेतोर्द्वैतसिद्धिश्चेत् etc.—(Āptamīmāṃsā 26) is thus explained in अष्टसहस्रीः—स्तत्सिद्धिर्यदि साधनात् साध्यसाधनयोस्तर्हि द्वैतं स्यात् ।

अन्यथाऽद्वैतसिद्धिवद्द्वैतसिद्धिः कथं न स्यात् ? । स्वाभिज्ञानाभावादेतसिद्धौ सर्वं सर्वस्य सिद्ध्येत् ॥

कर्मद्वैतं फलद्वैतं etc.—(*Āptamīmāṃsā* 25) is thus explained in अष्टसहस्रीः—लौकिकं वैदिकं च कर्मेति वा कुशलमकुशलं च कर्माद्वयमिति वा, पुण्यं पापं च कर्मेति वा कर्मद्वैतं न स्यात् । तदभावात् इष्टाद्वयं च भेद्यभ्यस्वभाव-लक्षणं फलद्वैतं न स्यात्, कारणाभावे कार्यस्याद्वयत्वेः । तत एव इष्टलोकपरलोक-लक्षणं लोकद्वैतं न स्यात् । कर्मादिद्वैतस्यानापविशोपश्रितत्वाददोष इति चेन्न । धर्माधर्मद्वैतस्याभावे विद्याविद्याद्वयस्यासंभवाद् बन्धमोक्षद्वयवत् । पूर्वविषयोदयादेव विद्याविद्याद्वयं बन्धमोक्षद्वयं च परमार्थतस्तदसंभवात् 'न बन्धोऽस्ति नैव मोक्ष इत्येवा परमार्थता' इति प्रवचनात् प्रतिभासमात्रस्य परब्रह्मण एव तात्त्विकत्वादिति चेन्न । वैराग्यस्यापि तात्त्विकत्वापत्तेस्तत्कल्पनाया नैष्कल्याविशेषात् ॥

St. XIV

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दाद्वगमादते । अद्विद्वद्विद्वि ज्ञानं सर्वं ज्ञानेन भासते ॥—Bhartrhari's *Vātyapadīya* I. 194, which the commentator explains as follows: "काचिदेव सा ज्ञानावस्था सविकल्पाख्या... ..शब्दाद्विद्वेन शब्दशक्त्यनुपातिना ज्ञानेनोपपृच्छमाणो ब्रह्मात्मा ज्ञानाद्वगतो व्यक्तरूपमस्यवभासो ज्ञायत इत्यभिधीयेत तादृश एव च स्मृतिविषयो भवति । अद्वयवसमानाकारत्वाच्चत्वाः ।....." Cf. Max-Müller's view that there can be no thought without language. Note, however, that Bhartrhari's dictum is intended to apply to सविकल्पक consciousness (in the sense of 'सविकल्पक' as used in the *Yoga-S'āstra*) only. Cf. *Vyākaraṇa Mahābhāṣya* (I. i. 1):—"सिद्धे शब्दार्थसंबन्धे—सिद्धे शब्दे अर्थे संबन्धे च—with Kaiyata's gloss—ब्रह्माणामात्यन्तिकाविशेषमदर्शनाय समाहारनिर्देश इति बोध्यम् ।...शब्दार्थयोः संबन्धश्च शक्तिरूपं तादात्म्यमेवेत्यन्यत्र प्रपञ्चितम् ॥

ते च त्रय्यास्तिकन्याद्वपातिनः etc.—For a full exposition of the views, see notes on Stanza XXVIII and the books of reference mentioned therein. The Jaina claims that all the different philosophical systems, except his own, embody *partial* truths, while his system is the only one which presents the *Whole* Truth. Thus, Reality which is the primary synthesis of द्रव्य (substance) and पदार्थ (mode) is grasped only fragmentarily

by the other schools, some apprehending and emphasising one aspect and some the other.

ते च द्रव्यास्तिकनयाद्वपातिनः etc.—For the best exposition this subject, see the section on नयमीमांसा in Abhayadeva's commentary on Siddhasena Divākara's Sammatī-tarka, (Purattva-mandira Edition, Vol. II, pp. 271-310).

ते च द्रव्यास्तिकनयाद्वपातिनो मीमांसकचेदाः—I was wondering what could be the point of 'चेदाः' in 'मीमांसकचेदाः'.—I then remembered the passages which I have quoted above from Kumārila and his commentator. In view of these passages Kumārila and his commentator certainly deserve to be assimilated with the Sādvāda school and not classed as mere 'द्रव्यास्तिकनयाद्वपातिनः'. For a full exposition of द्रव्यास्तिकनय and पर्यावास्तिकनय and the schools which severally fall under them see Abhayadeva's Commentary on Sammatī-tarka, Chapter on Naya-Mīmāṃsā.

तथा च पठन्ति—एतासु पञ्चस्वभासादीषु etc.—I think the title of this work by "Pandita Aśoka" (as the colophon runs)—which is assigned to circa 900 A. D., is really "सामान्यदूषण(सिद्धि)दिक्" and not "सामान्यदूषणदिक्प्रसारिता" as found in M. M. D. Haraprasāda Śāstri's edition of "Six Buddhist Nyāya Tracts published by the A. S. Bengal and accepted in AMP. edition of the Sādvāda-mañjarī footnote, 'प्रसारिता' there being on a predicate of 'दिक्' and meaning has been 'set forth'.

The concluding verse which follows this as a summary of the book is as follows. "प्रत्यक्षप्रतिभासि वर्त्तते (corrected in the Preface into-चर्यते) न पञ्चस्वभासादीषु स्थितं सामान्यं प्रतिभासते न विकल्पाकारद्वारे तथा । ता एवास्त्वयतेयोऽत्र हि विभासन्ते न जातिस्ता सादृश्यमकारणौ पुनरिमावेकोपलब्धिध्वनी ॥ १. ८. "Generality is not found residing in the five fingers whose attributes (or state or phenomenal being) we apprehend by perception, nor does it appear in the idea of form which is apprehended by conception. What is perceived is the same fingers distinctly (then निर्बिकल्पक, now in सविकल्पक ज्ञान). Therefore there is no such

thing as Generality (जाति or सामान्य). That several reals produce one idea and are denoted by one word arises from our confounding likeness with unity or sameness." The general line of reasoning is thus indicated in the opening portion of the work: व्यापकं नित्यमेकं च सामान्यं यैः प्रकल्पितम् । मोहगन्धिच्छिदे तेषां तदभावः प्रसाध्यते । कथमिदमवगम्यते । परस्परविलक्षणक्षणेण प्रत्यक्ष-समाक्षिपमाणेष्वभिन्नधीध्वनिप्रसन्ननिबन्धनमनुयायिरूपं सामान्यं न मान्यं मनीषि-णामिति । साधकप्रमाणविरहाद् बाधकप्रमाणसंभवाच्चेति ब्रूमः । तथाहि यदिदं सामान्यसाधनमद्वयमानमभिधीयते परैः । अद्वयगताकारं ज्ञानं तद्वयगतवस्तुनिबन्धनं यथा बहुषु पुष्पेषु सङ्गु सगिति ज्ञानम् । अस्ति च परस्परसंपर्कविकलकलासु कार्यादिष्वक्षिप्तवयगताकारं विज्ञानं तदप्यनैकान्तिकतादोषाक्रान्तशरीरत्वाच्च तद्भावसाधनायालम् । यतो भवति बहुषु पाचकेषु पाचकः पाचक इति एकाकार परामर्शप्रत्ययः । न च तेष्वद्वयगतमेकं वस्तु समस्ति । तद्भावे हि प्रागेव तथा-विचित्रप्रत्ययोत्पादप्रसङ्गो दुर्वारप्रचारः ॥

यथास्य पौलस्तिकत्वनिषेधाच्च स्पर्शशून्याश्रयत्वाच्च अतिनिविष्टप्रदेशे प्रवेश-निर्गमयोरप्रविष्टात्वाच्च पूर्वं पञ्चाशदवयवाहपलब्धेः वक्ष्यमवृत्तद्वयान्तराग्रेरकत्वाच्च गगनगुणत्वाच्चेति पञ्चहेतवो यौगैरुपन्यस्ताः—The word "यौगैः" denotes both the Nyāya and the Vaiśeṣika systems although more often in this work, the Nyāya. But I have not been able to trace to their source these hetus, which look like sūtras either of the Nyāya or the Vaiśeṣika system, but are not found in their existing sūtras. Of. एवं विभागसंयोगौ सद्भावादन्वययोगवत् । जैनकापिकनिर्दिष्टं शब्दश्रोत्रादिसर्पणम्—S'l. Vārt. VI. 108, where the commentator presents the Jaina doctrine as follows. "जैनैर्हि शब्दस्यागमनं, परिमार्णं, स्पर्शः, तेषां चाभिभवः स्पर्शवत्त्वेऽपि च त्वगिन्द्रियाग्राह्यत्वं, सूक्ष्माश्च भागा पुनरुत्पन्नाः कल्पिताः ॥ "

"In Kārikās 106-122 [of this section of the S'l. Vārt.] we find a refutation against the Jainas, who believe sound to be material and tangible, to travel from its place of origin to our auditory organ, and to consist of component parts (pudgalas). [This is criticised in the following verse.]

शब्दस्यागमनं तावददृष्टं परिकल्पितम् ।

मूर्तिस्पर्शादिमत्त्वं च तेषामभिभवः सताम् ॥

(VI. 107-108).

This belief in the substantiality of sound must have had originally more supporters than the Jainas. In Europe too it has been upheld for a long time and is expressed by Lucretius in his *De natura rerum*.—"The Vaiśeṣika System" by Dr. Faddegon, p. 189.

In connection with the passage on शब्दार्थसंबन्ध contained in this Stanza and its commentary, consult particularly शब्दनिश्चयाधिकरण in Kumārila's *S'loka Vārtika*, the *Nyāya Sūtras* II. ii, and शब्दार्थतत्संबन्धयोगीमांसा in Abhayadeva's commentary on *Sammatitarka* (Gujarat Purā-tattva-mandira edition Vol. II.)

On p. 165 of the Notes with reference to "योगास्तु—The Vaiśeṣikas would say" please note that the term 'योगाः' very often stands for Naiyāyikas, but may apply sometimes to Vaiśeṣikas also. Here, the subject is more in the line of the Vaiśeṣikas than of the Naiyāyikas; and therefore I have said "The Vaiśeṣikas" etc.

विकल्पयोनयः शब्दाः—Quoted in *Ratnākarāvatārikā* I. 9.

सर्वमस्ति स्वरूपेण (p. 91 of the Sanskrit text)—The verse has been quoted by Hemacandra in *Pramāṇamīmāṃsā* p. 44. Before him, it was quoted by Siddharsi in his commentary on the *Nyāyāvatāra*. (Siddharsi, the author of *Upamitibhava-Prapañcakathā*, completed it in 906 A.D.).

अभिधानं अभिधेयाद etc.—Quoted also by Devabhadra who lived in the second half of the twelfth century, that is about a hundred years before Mallisena.

Of. 'शब्दानां न परमार्थतः किञ्चिद्व्याप्यं वस्तुस्वरूपमस्ति । सर्वं एव शब्द-प्रत्ययो आन्तः । भिन्नेष्वर्थेष्वभेदाकाराध्यवसायेन प्रवृत्तेः । अत्र तु पारंपर्येण वस्तु-प्रतिबन्धस्त्वत्रार्थसंवादी आन्तत्वेऽपि तत्र अद तदारोपितं विकल्पबुद्धयर्थेष्वभिर्न रूपं तद् अन्यव्यावृत्तपदार्थादिवचनतायास्तत्त्वाद् स्वर्थं चान्यव्यावृत्ततया प्रतिभास-माद् आन्तैश्वर्याव्यावृत्तार्थेन सर्वैक्यैवानध्यवसितत्वाद् अन्यापोदपदार्थाधिगति-फलत्वाच्च अन्यापोह इत्युच्यते । अतः अपोह-शब्दार्थ इति प्रसिद्धम्'—Com. on *Sammatitarka* p. 173, *Purātattva* Edition. अपोह

or the doctrine of negative denotation is a logical necessity of S'ūnyavāda. The doctrine is endorsed by other schools of Buddhism also. Cf. Stecherbatsky's "Conceptions of the Buddhist Nirvāṇa," p. 155 footnote 3; "But the school of Dignāga have a special theory of their own about the meaning of words according to which words express only relations, or mutual negation (अपोह = परस्परपरिहार = अन्यथाद्वय = व्यवच्छेद = परिच्छेद) between point-instants." For an exposition of this subject see Ratnakīrti's "Apoḥa Vada", one of the "Six Buddhist Tracts" collected and published by Haraprasāda Śāstri (A. S. Bengal Series). Note, however, that the doctrine is not always put forward in the extreme form in which it has been taken by its critics: of. "नास्मान्निरपोहसन्देहं विविरेव केवलोऽभिप्रेतः नाप्यन्यथावृत्तिमात्रं, किंत्वन्यापोहविशिष्टो विधिः सन्दधानामर्थः ततश्च न प्रत्येकपक्षोपनिपातितोपायकाक्षः"—Ratnakīrti's "Aphohasiddhi" p. 3.

The subject of अपोह was hotly discussed by the Buddhists, the Jains and the Brāhmaṇas in the age of Kumārila, and also in the few centuries before and after him. See Kumārila's S'loka-Vārtika, which contains a special section on the criticism of अपोह. Both the criticism and the original doctrine have been examined at great length in the section on "सन्दर्भ-सत्त्वबन्धनीमांसा" in Abhayadeva's commentary on Sammatitarka pp. 173-270, which refers also to the contributions of Uddyotakara and numerous other logicians to the discussion of this great question. See also S'āntaraksita's "Tattva-saṃgraha" with Kamalaśīla's "Pañjikā"; and for a brief discussion, Siddharsi's commentary on Nyāyavātāra pp. 4-5. The subject has been also fully discussed from the Naiyāyika (Brāhmaṇa) point of view in the Nyāya-mañjarī of Jayanta. See Vol. I, pp. 290-327.

अपरे सामान्यमात्रमेव etc.—As Kumārila contends: "अयोविद्यतिः सामान्यं वाच्यं चैः परिकल्पितम् ! गोत्वं वस्त्वैव तैश्चक्रमगोऽपोहगिरा द्धृतम् ॥" Note, however, that in Kumārila's philosophy सामान्य is only the other side of विशेष, both of them being aspects of the same reality.

विधिवादिनस्तु etc.—These are different from the **विधिवादिन्** referred to in the com. on *Saṃmatitarka* “अथ विधिवादिनः प्रेरयन्ति etc.” whose “विधिरिव शब्दस्यार्थः” means that the denoted object is a positive reality, and not an empty negation (अपेक्ष). The **विधिवादिन्**, the **नियोगवादिन्** and the **शैववादिन्** are different forms of one common doctrine that every proposition (वाक्य) is a positive or negative *mandate*, (वाग्मातृत्वं कियार्थत्वात्—*Pārva Mīm. Sūtra*) no proposition being, in its ultimate effect, a mere statement of fact. Even sentences with a verb in the indicative mood are understood by them as subordinate to some other sentence which has a verb in the imperative mood. Thus all such texts as तत्प्रमत्ति, सर्वं खल्विदं ब्रह्म, ऐतदात्म्यमिदं सर्वं are subordinate to such central texts as सद्ब्रह्मिन्नावत्स, सोमेष्टुभ्य, विमिश्रासि वसः etc. (See the concluding paragraphs of Rāmānuja's *S'ri-Bhāṣya* on ‘मिश्रासि वसः’ (I. i. 1) and his exposition of ‘समन्वयाधिकरण’ (I. i. 4). This logical attitude may be compared with that of the present-day Pragmatists in American and European philosophy. The following passage in L. P. Jack's “The Education of the Whole Man.” on ‘disguised imperatives’ will be found interesting: “Then it was that it flashed upon me with the force of a revelation that all philosophies and sciences, without exception—both those I agreed with and those I disagreed with—were *injunctions to live in a particular way and avoid living in other ways*. They all come to their spear-point, so to speak, in some kind of *injunction*. They were all disguised imperatives. Behind the information was the *command*, which took the form, “Live in this way and avoid living in that.” Commands disguised as information.” On the subject of वाक्कार्य-वैविध्य, क्रियावाक्यार्थत्वं, विधि, नियोग etc. see *Nyāyamanjari* of Jayanta Vol. I.

four internal (आध्यात्मिकी) mentioned above make up nine in all. (1) The वैराग्य (cessation of attachment to worldly life) is necessary for realising the distinction between प्रकृति and पुरुष, but it is not all. There are some people, however, who imagine that the renunciation of the five विषयः—शब्द, रूप, रस, गन्ध and स्पर्श is enough; or if they renounce objects of comfort and enjoyment (विषय) for any of the following reasons, it is all that they need do. These reasons are: (1) The trouble and the humiliation involved in earning wealth—कर्मेन. The renunciation caused by this motive is esoterically known as 'पार'; (2) The trouble involved in protecting it from the depredations of robbers and from accidental loss. This is renouncing a thing in order to escape the trouble of protecting it (रक्षण),—which in esoteric language is called 'सुपार'. (3) To cease to care for wealth for the reason that after all it will be exhausted is the kind of renunciation arising from the sense of प्रसङ्ग and is esoterically known as 'पारापार'. The thought that enjoyment of विषय after all whets the desire of enjoyment all the more may be the reason for renunciation in some cases. This, which arises from reflecting on the nature of भोग is not, however, all that is needed. It is called भोग (दोषदर्शन) हृष्टि, and in esoteric language 'अवृत्तमाम्भः' (5) Lastly, all enjoyments involve हिंसा. Desisting from विषय with this idea, is हृष्टि from the idea of हिंसा—called esoterically 'वृत्तमाम्भः'.

त्रयो ब्रह्मविधाताः etc.—Next, we come to सिद्धिः (Attainments). These are enumerated as follows: " ऋहः शब्दोऽस्त्वयं ब्रह्मविधाताश्च. सद्ब्रह्मातिः । इदं च सिद्धयोऽसौ सिद्धेः पूर्वोऽब्रह्मविधः " || (S. K. 51)—S. K. T. adopts its own order for explanation. (1) अध्ययनम्—विधिवद्ब्रह्मसाध्यात्मविधानामकारस्वरूपग्रहणम्—i.e. Study of the letter of the Śāstra under a teacher. This is called 'तारम्' (2) शब्दः—'शब्द इति पदं शब्दजनितमर्थज्ञानप्रपलक्षयति—Study of the meaning of the Śāstra, (3) ऋहः—सर्वे आगमाविरोधिन्मायेनाममार्थ-परीक्षणम्—also called मनन as distinguished from the first two which constitute अभ्यास. ऋह = Reasoning in harmony with the Scriptures. It is called 'तारतारम्' in mystic language. (4) सद्ब्रह्मातिः

अवग, मनन etc. he suffers from तुष्टि (Complacency) regarding the Self (आध्यात्मिकी). This is of four kinds: (1) प्रकृति (Nature), (2) इपादान (Means), (3) काल (Time) and (4) मान (Luck).

(1) The first is thus explained in S. T. K. " कृत्याविदुपदेशे विवेकसाक्षात्कारो हि प्रकृतिपरिणामभेदः तं च प्रकृतिरेव करोतीति कृतं ध्यानाभ्यासेन तस्मादेवमेवास्त्व वस्तु इति येयमुपदेष्टव्यस्य शिष्यस्य तुष्टिः प्रकृतौ सा तुष्टिः प्रकृताख्या अस्मि इत्युच्यते"—It is the attitude of complacently resting in प्रकृति instead of rising to the realisation of the true nature of पुरुष—the result of a kind Natural Fatalism. It is esoterically known as 'अस्मि'. (2) The second: ' या तु प्रकृत्यपि विवेकख्यातिर्न सा प्रकृतिमात्राद्रवति, ना सूत्र सर्वस्य सर्वदा तन्मात्रस्य सर्वान् प्रत्यविशेषाद्, प्रव्रज्यायास्तु सा भवति, तस्माद् प्रव्रज्यामुपादधीयाः कृतं वै ध्यानाभ्यासेनायुष्मन् इत्युपदेशे या तुष्टिः सोपादानाख्या"—One may accept the view that Natural Fatalism (प्रकृति) is wrong, because Nature is the same for all, and consequently the विवेकख्याति of one who is content with the fatalism of Nature is no good. But if he thinks that Asceticism is all that one has to add he is mistaken. For without the practice of ध्यान, mere asceticism is useless. (3) The complacency of such a man is complacency in regard to Means (इपादान) This complacency is esoterically known as 'सुखि'. " या तु प्रव्रज्याऽपि सद्यो न निर्वाणमेति खं कान्तिपाकमपेक्ष्य सिद्धिं ते विधास्यति अन्मुत्तमया तव' इत्युपदेशे या तुष्टिः सा कालाख्या—ओव इत्युच्यते ॥ " To imagine that प्रव्रज्या in the fulness of time with bears its fruits and therefore ध्यान is unnecessary is wrong. This kind of complacency—a pathetic belief in the potency of time—is कालाख्या तुष्टि which is esoterically known as 'ओव'. (4) " या तु प्रकृतेर्न कालाभाप्युपादानादिविवेकख्यातिः अपि तु भाग्यदेव, अत एव मदात्तापत्यान्यतिवादानि मातुरुपदेशादेव विवेकख्यातिमन्ति मुक्तानि बभूवुः तस्माद् भाग्यमेव हेतुर्नान्यद् इत्युपदेशे या तुष्टिः सा भागाख्या सा तुष्टिरित्युच्यते ॥ " When the realisation of the distinction between पुरुष and प्रकृति (विवेकख्याति) is regarded as a matter of pure luck (e. g. the children of मदात्ता who practised neither प्रव्रज्या nor ध्यान before realising the distinction), it is a kind of तुष्टि which is called 'मान', and is esoterically known as 'दुष्टि'. Next comes the group of five बाधतुष्टिः, which with the

mistake, arising from the figure of विन्ध्यमतिविन्ध्य which as a matter of fact is as much a property of Sāṃkhya as of Vedānta. वादग्रहणं seems to be a work of Sāṃkhya, as is clear from the context, where a number of authorities are quoted in support of the Sāṃkhya theory: Patañjali (This should be Vyāsa, the commentator of Patañjali who may well be regarded as an authority on Sāṃkhya which is a sister science of Yoga), Vācaspati Miśra, Āsuri and Vindhyavāsin, Ābhaya-deva Śūtra, a Jaina writer, is also said to have composed a work of the same name (see the Praśasti of Prabhāvakacarita, verse 4: विन्ध्योऽस्यामयदेसूरिरभवत्.....ग्रन्थो वादग्रहणोऽस्य विदितः..”

विन्ध्यवासी त्वेवं भोगमावष्टे—Vindhyavāsin is well known as a contemporary of Vasubandhu who lived in the third century A. D. As regards his identification with Iśvarakṛṣṇa, the author of the Sāṃkhya Kārikas, see J. R. A. S 1905. But this hypothesis is now definitely rejected, and we know that the name of this ‘dweller in the Vindhyas’ was Rudrila, as we see from a verse cited by Kamalaśīla in his commentary on the Tattva-Saṃgraha of Śāntaraksita which runs as follows: “यदेव दधि तत्क्षीरं यत्क्षीरं तदधीति च । वदता रुद्रिलेनैव ह्यवाप्ति विन्ध्यवासिता”—i. e. The Sāṃkhya philosopher—Rudrila—who identifies cause and effect in his सत्कार्यवाद—is indeed a man of the jungle of the Vindhya mountain, who does not know what is milk and what is curds and how one differs from the other.

तथा चासुरिः—आसुरि was a direct pupil of कपिल. For the Sāṃkhya गुरुशिष्यपरम्परा vide—एतत् पवित्रमण्यं शुनिरासुरवेऽनुकम्पया प्रदौ । आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन बहुवा कृतं तन्मत् ॥—S. K. 70. Māthara supplies the later names between पञ्चशिक्ष and ईश्वरकृष्ण as follows: पञ्चशिक्षेन तस्मात् भार्गवोऽकृत्वात्मीकिहारीतदेवमभूतीनामयम् । See also p. 39 of Keith’s “Sāṃkhya System.”

St. XVI.

द्विष्टसंबन्धसंवित्तिः etc.—Quoted in Ratnākara-vatārika (Parichheda I. p. 4. 2).

—Discussion with friends: = स्वोद्योक्षितं मननममननमेव आसुहरसंमतम्
न्यायेन स्वयंपरीक्षितमप्ययं न ब्रह्मवते. न वावद् गुरुशिष्यतन्त्रप्रचारिभिः संवाच्यते
अतः सुहृदं गुरुशिष्यतन्त्रप्रचारिणां संवादकानां प्राप्तिः सुहृत्प्राप्तिः This is
known in mystic lore as 'रम्यक'. (5) दानं = शुद्धिविवेकज्ञानस्य (From
दैर्घ्यशोधने, to purify) One's own ज्ञान has to be confirmed by
discussion with friends. This purification takes place when the
विवेकरूपाति is absolutely freed from संशय and विपर्यास together
with their वासना or संस्कार. (अविवेकः शुद्धिः सा च तत्वात्मनसंशय-
विपर्यासानां परिहारेण विवेकसाक्षात्कारस्य स्वच्छप्रवादेऽवस्थापनम्—This
सिद्धिः is known in esoteric language as 'सदासुदितम्'. In add-
ition to these five, there are three principal सिद्धिः consisting of
the distinction of the three kinds of इच्छा viz. आध्यात्मिक, आधि-
भौतिक and आधिदैविक. These are called प्रमोद, मुदित and मोदमान.

संचरप्रतिसंचर—For this reading of the AMP. edition, one
may read संचरप्रतिसंचर—which are used elsewhere for evolu-
tion and involution respectively.

For "the whole passage from 'संख्यमते' to पञ्चविंशतिः
is extracted from Guṇaratna's com. p. 97 on Sad. D.
Samuccaya 34" in the Notes p. 169 read: "The whole passage
.....is reproduced in Guṇaratna's com." For the Note
on महत्त्व—generally understood as Cosmic Intelligence—
consult Keith's "Sāṃkhya System" p. 79 where the earlier
view is distinguished from that of the Sāṃkhya Kārikā where
"Stress is laid on the intellect as psychological." On p. 171
of the Notes read "The same are reproduced in Guṇaratna's
com." instead of "The same as in.....On p. 174 of the Notes,
for "The slip was originally Guṇaratna's etc." read "The
slip was originally Mallisena's, which has been repeated by
Guṇaratna Could it be that in the time of Mallisena
(read this for 'Guṇaratna') On p. 175 ll. 1-2 for "The whole
passage.....is reproduced from Guṇaratna's commentary"
read "The whole passage is reproduced in Guṇaratna's com-
mentary".

वादमहार्णवोऽप्याह—In the AMP. edition p. 123 footnote
'वादमहार्णव' is said to be 'वेदान्तप्रामाण्यविवेकः'. Evidently this is a

St. XVII.

इह शून्यवादिनामयमभिसन्धिः—For S'ūnyavāda see Madhyamikāvṛtti, Stcherbatsky's "Buddhist Concept of Nirvāṇa" and Keith's "Buddhist Philosophy" Ch. XIII:—"The Negativism of the Madhyamaka".

For an examination of the doctrine from the Brāhmaṇa point of view see Kumārila's S'lokavārtika, sections on निरालम्बनवाद and शून्यवाद. For the Jaina examination, See Com. on Sammatitarka, नयमीमांसा.

सुखादि चेत्यमानं हि—Quoted in Ratnākara-vatārikā on P.N.T. VII 55 p. 142. The whole commentary on "प्रमाता प्रत्यक्षादि-प्रसिद्ध आत्मा" and "चेतन्यस्वरूपः परिणामी कर्ता साक्षाद्भोक्ता स्वदेहपरिमाणः प्रतिषेधं भिन्नः पौलस्तिकादृष्टवांशायमिति" (P. N. T. VII. 55,56), both in Ratnākara and Avatārikā, contains a good dissertation on the nature of Ātman according to the Jainas. See in this connection, Pravaçanasāra. For the Buddhist examination of rival doctrines see "Tattvasaṃgraha" with Pañjikā Vol. I., section on आत्मपरीक्षा S'l. 171-349 pp. 79-130.

For the interesting question of the nature of Ātman according to other schools, consult Jayanta's Nyāyamañjarī, Rāmānuja's Sribhāṣya etc. On p. 211 of the Notes in ll. 3 & 4 from the bottom "observation" is a wonderful misprint for "obscuration." It puzzled me for a few minutes to find out with what word it could have been confounded. On संकुचि i. e. 'concealment' or 'obscuration,' see Suzuki's "Outlines of Mahāyāna Buddhism." 'संकुचि' corresponds to "ज्वाहारिकी सत्ता" which conceals (by the आवरणशक्ति of अविद्या or माया) the "पारमार्थिकी सत्ता" which lies beyond it.

स्वज्ञानावरणवीर्यान्तराय etc.—"पदमं ज्ञानावरणं, वीर्यं पुन इत्थं स्तब्ध आवरणं । त इत्थं च वेद्यगिर्यं, तदा चक्षुषं च मोहजीवं"—i. e. ज्ञानावरण, which is the first of the four obscuring Karmans. वीर्यान्तराय—कर्मविषयः यस्योदये इत्साहप्रतिषातो भवति i. e. the Karman which obstructs the exercise of moral will; moral weakness. See A. M. P.'s edition of Pramāṇamīmāṃsā pp. 18-19, footnotes.

एवं यौगन्धिप्रेतः etc.—Note that this doctrine of the Naiyāyikas which is the opposite of that of the Buddhist logician Dharmakīrti is similarly rejected. This is in order to establish the resulting अनेकान्तवाद of the Jaina. अथवा पूर्वार्धमिदमप्यथा... व्याख्येयम् । सौगताः किलेयं प्रमाणयन्ति—सर्वं सत् क्षणिकं etc. cf. यत्क्षणाक्षणिकं यथा जलधर सन्तश्च यावा इमे सत्ताचकिरिहार्यकर्मणि निते सिद्धेयु सिद्धा च सा । नाप्येकैवविधाय्यदापि परकृतैव क्रिया सा भवेत् द्वेवापि क्षणमङ्गसंगतिरत साध्येव विश्राम्यति ॥ For a statement of क्षणमङ्गवाद see Ratnakīrti's Tract on 'क्षणमङ्गसिद्धि,' and Keith's "Buddhist Philosophy" pp. 181-184, also S'āntarakṣita's Tattva-Saṃgraha with Kamalaśīla's Pañjikā—Section on स्थिरभावपरीक्षा. (G.O.S.Tattva-saṃgraha Vol. I). For its criticism, see Sāṃkara Bhāṣya on Br. Sūtras II, ii, 19-22. The Jaina position is thus argued and summed up by Hemacandra who quotes "अर्थक्रिया न युज्येत नित्य-क्षणिकपक्षयोः । क्रमाक्रमस्यां भावानां सा लक्षणतया मता ॥" cf. also Gunaratna's com. on क्षणिका सर्वसंस्काराः Śaḍ. Darśana Sam. verse 7. pp 30-31. On p. 195 of the Notes, in l. 3 from the bottom read "Br Sūtras II, ii, 11-17 and in the last line: "Prajñākara Gupta's date is given in Dr. Vidyābhūṣana's H. I. L. about 940 A. D." On p. 199 of the Notes—for "if there is" and "we cannot" in ll. 6 and 7, read "if there were" and "we could not" respectively. For "S'ad. Com." read "Śaḍ. Com." of Gunaratna; and the same for "S'ad" on p. 202 To the list of Reference Books add: 6 Abhayadeva's Com. on Sammatitarka, 7. Nyāyabindu of Dharmottara with Nyāyabindutīkā of Dharmakīrti 8. S'āntarakṣita's Tattva-Saṃgraha with Kamalaśīla's Pañjika, 9. "Six Buddhist Tracts", 10. Mahāyāna Sūtrālamkāra Mādhyamikā Vṛtti, 11. Vijnapti-matratāsiddhi, 12. Account of Buddhist schools in Kern's "Indian Buddhism", 13. Keith's "Buddhist Philosophy", 14. Sogen's "Systems of Buddhist Thought", 15. Suzuki's "Outlines of Mahāyāna Buddhism", 16 and Stoherbatsky's Introduction to his "The Conception of Buddhist Nirvāna".

The Vaibhāsikas, though realists, object to this doctrine of the Sautrāntikas—indeed a fanciful etymology gives them their name because of their habit of styling the doctrine of inferability ‘contradictory chatter (viruddha bhāṣā)’. If knowledge is thus reduced to inferability, then there is no object of perception, and, this being so, there is no basis for the observation of the invariable concomitance, which is the essential ground of inference, and we shall have a complete contradiction with all actual experience. Knowledge, in fact, is of two kinds; perception as indeterminate, that is free from the operation of imagination, which is authoritative, and determinate perception which is worked up by imagination and so is not directly authoritative, although what is inferred serves as a basis for action and common acceptance; we can verify by action the truth of inferences, and we can accept statements on authority as resting ultimately on perception.”

—Keith’s “Buddhist Philosophy” pp. 161-162.

St. XVIII.

Add as an Appendix:—

बौद्धाश्च इद्विषयपरंपरा etc.—This has a parallel both in language and in thought in the following paragraph of P. N. T. Ratnākaraśāstrīka Pari. VII, p. 142:—

बौद्धास्तु इद्विषयपरंपरायाचमेवात्मानमात्मनातिदुः, न पुनर्मौलिककण-
निकरनिरन्तराद्वस्तुतैकसूत्रवत् तदन्वयिनमेकम् । ते लोकायतलुण्टाकेभ्योऽपि
पापीयांसः । तद्वदपि तेषां स्मरणयत्नमिदानीमवबुद्धम् । तथाहि—पूर्वबुद्ध्याव-
भूतेऽर्थे भौत्तरबुद्धीनां स्मृतिः संभवति ततोऽन्वयात् संतानान्तरबुद्धिवत् । न अन्य-
द्वदोऽर्थोऽन्येन स्मर्यते । अन्यथैकेन द्वदोऽर्थः सर्वैः स्मर्येत । स्मरणाभावे च कौतुक्ये
प्रत्यभिज्ञाप्रवृत्तिः । तस्याः स्मरणाद्व्यवहारसंभवत्वात् । पद्मार्थमेक्षणप्रबुद्ध-
प्राक्तमसंस्कारस्य हि प्रभावः स एवावयित्वाकारणेयवृत्त्ययते । अप्येवाहं दोषो
यद्यपिमेवेणान्यद्वदमन्यः स्मरतीत्युच्यते । किञ्चन्यत्वेपि कार्यकारणभावादेव स्मृतिः
मिथस्तद्वान्बुद्धीनां ह कार्यकारणभावो नास्ति तेन संतानान्तराणां स्मृतिर्न भवति ।
न चैककालानिर्णीतमपि बुद्धीनां कार्यकारणभावो नास्ति येन पूर्वबुद्ध्यावभूतेऽर्थे
तदुत्तरबुद्धीनां स्मृतिर्न भवति । तद्वन्नवदातम् । एवमपि नाभातस्य नवत्वत्वात् ।

क्षयोपसम—Wearing out and ultimate cessation of karman. न सन्नसदसन्न.....तत्त्वमाध्यात्मिका जयुः—I have no doubt the correct reading is “तत्त्वं माध्यात्मिका जयुः”—the reference being to the famous Madhyamaka or Mādhyamika school of Buddhism.

“The relation between mental and material things is a case of causation but of a special kind since it may be said to be simultaneous, in lieu of subsequent. This raises a difficulty as suggesting the Vijñānavāda theory that there is no real externality in things, but a mistaken and illusory attribution of externality to that which is internal, as can be shown from the fact that we always experience an object and its cognition together. The Sautrāntikas reject this view; the facts are, they argue, clearly that what we see are objects, as external, not merely internal modifications of consciousness, to which in point of fact we do not in everyday life attend as such. The idealist admission that things appear as if external undermines their whole position, for the conception of externality could not rise without real ground. There is no real difficulty as to simultaneity between the object and the perception of it; we do not, as the objection to this possibility seems to imply, first know the object and then know the perception, but the object by contact with the sense organ impresses its form on the cognition, and then from the form we conclude by inference the existence of an external object which causes it, just as we infer nourishment from a thriving appearance, nationality from language, and love from emotion. The object moulds our knowledge without ceasing to be itself. Cognition cannot explain our objects; in itself it is the same and there would be no differentiation of objects if objects were derived from it. The diversity of cognitions in an observer, himself remaining the same, is explicable only by the operation on him of external things, a fact which gives us the realization of the self as the conscious subject (ālaya-vijñāna) in whom individual cognitions (pravṛtti-vijñāna), caused by external things appear from time to time.

Vedāntism was hurling the missiles against the moribund faith of Sugata."

—Sogen's "Systems of Buddhist Thought".

Malliseṇa does not mention any of these four schools by name, but they are just those which have been criticised by him. The doctrine attributed to the Madhyamaka in the last line of the Stanza makes it identical with the doctrine of "Para-Brahma" as maintained in the S'āṅkara school. The Jaina, like the other schoolmen, takes it to be the doctrine of शून्यता in the sense of Universal Void or Emptiness which is the very opposite of S'āṅkara's Universal Plenum (पूर्ण—of. "पूर्णमिदं पूर्णमदः पूर्णात् पूर्णमुद्भस्यते । पूर्णस्य पूर्णमाशय पूर्णमेवावशिष्यते ।" Upanisad.)], and yet it is curious that as a representative text of the शून्यवाद Malliseṇa quoted a passage (" सर्वं एवावमद-मानात्मैवमवधारते न इदथाकृदेन चर्मचर्मिभावेन न वहिः सदसम्भवेकते ") which has been attributed to Diṇṇāga (See Randle's " Fragments from Diṇṇāga " and Pārthasārathi on Mīm. S'ī. Vārt. and Uddotakara's Nyāya-Vārtika and Vācaspati's N. V. Tātparya) who was certainly not a Mādhyamika S'ūnyavādin.

S'āharasvāmin and Kumārila—the great Bhāṣyakāra and Vārtikakāra respectively of the Mīmāṃsā Darśana—, however, use the word 'शून्य' not in the sense of Universal Void, but as a negation of distinction between ज्ञान and अर्थ, the अकार i.e. the particular form, being one which cannot be said to be either that of ज्ञान or that of अर्थ. The शून्यवाद is thus different from निरात्मन्यवाद in which only one of the two, viz. ज्ञान is supposed to possess the अकार, thus rendering the reality of the other superfluous. Both these have been considered apart from the शून्यवाद of Stanza XVII.

Of. " ननु सर्वं एव निरात्मन्यः स्वभावः प्रत्ययः । प्रत्ययस्य हि निरात्मन्यतया स्वभाव उपपन्नः स्वमे । जाग्रदस्य स्वमे इति वा कुक्ष्य इति वा प्रत्यय एव अवति । तस्मात् सोऽपि निरात्मन्यः ॥ उच्यते । स्वमे इति जाग्रतो बुद्धिः उपनिमित्ता कथं विपर्यसिष्यतीति । स्वमेऽप्येवमेव उपनिमित्तातीत्येव । प्राज्ञ प्रबोधनात् न कश्चिद्विरोध इति । न । स्वमे विपर्ययस्येनात् । अविपर्ययस्य

अन्यत्वं हि स्मृत्यसंभवे साधनमुक्तम् । तच्च कार्यकारणभावमिधानेपि नापगतम् ।
न हि कार्यकारणभावमिधाने तस्यासिद्धत्वादीनामन्यतमो दोषः प्रतिपाद्यते ।
नापि स्वपक्षसिद्धिरनेन क्रियते । नहि कार्यकारणभावाद् स्मृतिरित्यत्रोभयप्रसि-
द्धोऽस्ति दृष्टान्तः । अथ—“यस्मिन्नेव हि संतान आहिता कर्मवासना । कुलं तत्रैव
संवत्से कर्पासे रक्ता यथा ॥” इति कर्पासरक्तादृष्टान्तोऽस्तीति चेद् तदुदासीनः ।
साधनदूषणासंभवाद् । अन्वयाद्यसंभवान् साधनम् । नहि कार्यकारणभावो यत्र
तत्र स्मृतिः कर्पासे रक्तावदिति अन्वयः संभवति । नापि यत्र न स्मृतिस्तत्र न
कार्यकारणभाव इति व्यतिरेकोऽस्ति । असिद्धत्वाद्यद्वयवनाश न दूषणम् । नहि
ततोऽन्यत्वादित्यस्य हेतोः कर्पासे रक्तावदित्यनेन कश्चिदोपः प्रतिपाद्यते । किं च ।
यद्यन्यत्वेपि कार्यकारणभावेन स्मृतेरुत्पत्तिरिष्यते तदा शिष्याचार्यादिद्विज्जीनामपि
कार्यकारणभावसद्भावेन स्मृत्यादि स्यात् । अथ नार्यं प्रसङ्गः । एकसंतानत्वे संतीति
विशेषणादिति चेद् तदुक्तम् । भेदाभेदपक्षाभ्यां तस्योपक्षीणत्वाद् । क्षणपरंपरा-
तस्तस्याभेदे हि क्षणपरंपरैव सा तथा च संतान इति न किंचिदतिरिक्तमुक्तम् ।
भेदे तु पारमार्थिकोऽपारमार्थिको वासौ स्यात् । अपारमार्थिकत्वे त्वस्य तदेव दूष-
णम् । पारमार्थिकत्वे स्थिरो वा स्यात् क्षणिको वा क्षणिकत्वे संतानिनिर्बिम्ब-
वशादिति किमनेन स्तेनसीतस्य स्तेनान्तरहरणस्वीकरणकारिणा । स्थिरमप्य
संतानमन्युपेक्षाः प्रथमं परमार्थस्वरूपम् । अद्वयं विव पूतयाऽनयोक्तया
स्थिरवपुषः परलोकिनः प्रसिद्धे ॥’—P. N. T. Ratnākaraṭārikā.
Ch. VII pp. 142-143.

Of a similar line of argument in S'āṃkara Bhāṣya on
Br. Sū. II. ii. 25—अनुस्मृतेः.

Appendices

1. “In Hindu and Jaina accounts of Buddhist philosophy,
we find mention of only four schools, viz. (1) the Mādhyā-
mikas, or nihilists, (2) the Yogācāras, or subjective idealists,
(3) the Sautrāntikas or representationists and (4) Vaiśiṣṭhikas
or presentationists. The chief tenets of each of these schools
are supposed to be summed up in the well-known stanza:—

अयो ज्ञानसमन्वितो मतिमता वैभाषिकेणोच्यते
प्रत्यक्षो नहि बाधवस्तुविस्तरः सौमन्विकैरभिमतः ॥
योगाचारमतानुगैरभिमता साकारबुद्धिः परा
मन्यन्ते यत मध्यमाः कृतवियः स्वस्यां परां संविदम् ॥

These four probably represented the principal classes of
Buddhists who flourished in India at a time when militant

day India. Most of them give the appellation of 'Nihilism' to this school, simply because Nāgārjuna applied the terms 'S'ūnyatā' or emptiness to express his conception of human life and truth. S'ūnyatā, however.....does not imply 'nothingness; it simply expresses "the everchanging state of the phenomenal world" or absolute restrictedness of the noumenal side of the universe"—Sogen's "Systems of Buddhistic Thought"—p. 194. Sogen approvingly cites the following passage from Suzuki's "Outlines of Mahāyāna Buddhism":—"Sūnyatā simply means conditionality or transitoriness of all phenomenal existence. It is a synonym for *anitya* or *pratiya*. Therefore, 'emptiness', according to the Buddhists, signifies negatively the absence of particularity, the non-existence of individuals as such, and positively the ever-changing state of the phenomenal world, a constant flux of becoming, an eternal series of causes and effects. It must never be understood in the sense of annihilation or absolute nothingness; for nihilism is as much condemned by Buddhism as naive realism".

Similarly, in regard to the क्षणसङ्गवाद्, Mr. Sogen says that it asserts the "momentariness" of the phenomenal world only, leaving the noumenal reality untouched. I agree that the original teaching of Gautama Buddha probably amounted to this only, but I am not sure whether the later Buddhists did not go further. If Mr. Sogen's interpretation of क्षणसङ्गवाद् is correct, it coincides with the Jaina's "इत्याद्यव्ययमैवम् सद्।"

St. XIX.

लौकायतिकानास्—The word 'लोकायत' originally meant scientists who based their conclusions on observation or 'Nature-love' (see Rhys David's note in his Introduction to Kūtadanta Sutta, in "Dialogues of Buddha" Vol. II. S. B. B. p. 166. See also Haraprasād Sastri's "Lokāyata," a Bulletin of the Dacca University.

इतरस्मिन् । तस्मात्तन्मादितरत्रापि भविष्यतीति चेत् यदि स्वप्नप्रत्ययस्य मिथ्याभावः जाग्रदव्यवस्थापि तथा भवितुमर्हति । अथ प्रतीतिस्तथाभावस्य हेतुः न कथ्यते प्रत्ययत्वाद् अयमन्य इति ब्रुवन् । अन्यतस्तु स्वप्नप्रत्ययस्य मिथ्याभावो विपर्ययाद्भवतः । कृत इति चेत् । सनिद्रस्य मनसो दीर्घस्याद् निद्रा मिथ्याभावस्य हेतुः स्वप्नादौ स्वप्नाप्ते च । सुषुप्तस्याभाव एव । अचेतयमेव हि सुषुप्त इत्युच्यते । तस्माज्जाग्रतः प्रत्ययो न मिथ्येति । ननु जाग्रतोऽपि करणदोषः स्यात् । यदि स्यात् अवगम्येव । स्वप्नदर्शनकाळेऽपि जावगम्यत इति चेत् । तत्र प्रबुद्धो जावगच्छति निद्राकान्तं मे मन आसीदिति ॥

ग्रन्थस्तु कथम्—अर्थज्ञानयोरकारमेदं नोपलभामहे । प्रत्यक्षा च नो बुद्धिः । अतस्तद्विगतमर्थक्यं नाम न किञ्चिदस्तीति पश्यामः ॥ स्यादेतदेवं यथार्थोक्ता बुद्धिः स्यात् निराकारा तु नो बुद्धिः आकारवान् वाचोऽर्थः । स हि बहिर्वैशाल्यदः प्रत्यक्षमुपलभ्यते । अर्थविषया । हि प्रत्यक्षबुद्धिः न ह्यन्तराविषया । कथिका हि सा न बुद्धान्तरकात्मकवत्याह्यत इति । उत्पद्यमानैवासौ ज्ञायते । ज्ञापयति च अर्थोत्तरप्रदीपवदिति यदुच्यते तत्र । न ज्ञातार्ये कश्चिद् बुद्धिमुपलभते । ज्ञाते तु अज्ञमानाद्भवगच्छति । तत्र औपपत्त्यनुपपत्तम् । ननुपपत्त्यामेव बुद्धौ ज्ञातोऽर्थ इत्युच्यते नाद्वयवाचात् । अतः पूर्वं बुद्धिरुत्पद्यते पश्चाज्ज्ञातोऽर्थः । सत्यम् । पूर्वं बुद्धिरुत्पद्यते न तु पूर्वं ज्ञायते । भवति हि कदाचिदेतद् यज्ज्ञातोऽन्यर्थः सन् अज्ञात इत्युच्यते । न चार्थव्यपदेशमन्तरेण बुद्धे रूपोपलम्बनम् । तस्माच्चार्थपदेष्टया बुद्धिः व्यपदेशक्यं च नः प्रत्यक्षम् । तस्मादुपलम्बना बुद्धिः अपि च कामनेकरूपकत्वे बुद्धेरेवाभावः नार्थस्य प्रत्यक्षस्य सतः । न चैकरूपम् । अनाकारमेव बुद्धिः प्रत्यक्षमिमीमेह । साकारं चार्थं प्रत्यक्षमेवावगच्छामः । तस्मादर्थात्मनः प्रत्ययः । अपि च नियतनिमित्तस्तन्मुष्वेवोपादीयमानेषु पदप्रत्ययः । इतरथा तत्त्वादानेपि कदाचिद् वदन्तिरविकलेन्द्रियस्य स्यात् । न चैवमस्ति । अतो न निरालम्बनः प्रत्ययः । अतो न व्यभिचरति प्रत्यक्षम् ॥”

—S'abara Bh. on P. Mim. I. i. 5.

—Note that the second paragraph begins with “ग्रन्थस्तु” and yet ends with “निरालम्बनः प्रत्ययः”—thus making little distinction between ग्रन्थवाद and निरालम्बनवाद. The same is the case with the Vārtika also.

See also Kumārīlāsa S'ī. Vārt on निरालम्बनवाद and ग्रन्थवाद, and S'āṅkara Bh. on II. ii. “वैषम्योऽथ न स्वप्नादिवत्.”

2. “The fundamental doctrine of this Mādhyamika school has been imperfectly understood and grossly misrepresented by the so-called scholars of Buddhism in Europe, and latter-

As regards the unreliability of अनुमान as a प्रमाण Gunaratna narrates an interesting story alluded to in the following couplet of Saddarśana-samuccaya of Haribhadra :
 “एतावानेव लोकोऽयं यावानिन्द्रियगोचरः । भदे वृक्षपदं पश्य यद्वदन्त्यबहु-
 श्रुताः ॥ (8D) अचार्यं संप्रदायः—कश्चित् पुरुषो नास्तिक्यवासनावासितान्तः-
 करणो निजां जायामास्तिकमतनिबद्धमतिं स्वशास्त्रोक्तयुक्तिभिरभिमिश्रकः प्रत्यहं
 प्रतिबोधयति । सा तु यदा न प्रतिबुध्यते तदा स इयमनेनोपायेन प्रतिभोत्स्यत
 इति स्वचेतसि विधिन्त्य निज्ञायाः पश्चिमे यामे तथा समं नगराभिर्गत्वा तां प्रत्य-
 बादीत्—प्रिये य इमे नगरवासिनो बराः परोक्षविषयेऽनुमानादिप्रामाण्यमाचक्षणा
 लोकेन च बहुश्रुततया व्यवहियमाणा विद्यन्ते पश्य तेषां चारुविचारणायां चातुर्य-
 मिति । ततः स नगरद्वारादारभ्य चतुःपथं यावन्मन्थरतरप्रसृमरसमीरणसमीभूत-
 पांडुप्रकरे राजमार्गे द्वयोरपि स्वकरयोरङ्गुष्ठाग्रदेशिनीमध्वमाङ्गुलित्रयं मीलयित्वा
 स्वशरीरस्योभयोः पक्षयोः पांडुषु स्यात्तेन वृक्षपदानि प्रचक्रे । ततः प्राप्तस्तानि
 पदानि निरीक्ष्यात्सोको लोको राजमार्गेऽमिळत् । बहुश्रुता अपि तत्रागता जनाश्च
 प्रत्यबोचन् भो भो वृक्षपदानामन्यथानुपपत्त्या नूनं निशि वृक्ष- कथन जनतोऽज्ञान-
 च्छब्द इत्यादि । ततः स तांस्तथामाचमाणाभिरीक्ष्य निजां भार्यां जगत्प इ भदे
 प्रिये वृक्षपदं पश्य निरीक्षस्व ॥ ”

The principles of the school are thus summarised in the Saddarśana-Samuccaya.

“लोकावता वदन्त्येवं नास्ति जीवो न निर्द्विति । पर्माधर्मो न विद्येते न कृतं
 पुण्यपापयोः ॥ एतावानेव लोकोऽयं यावानिन्द्रियगोचरः ॥ भदे वृक्षपदं पश्य
 यद्वदन्त्य (v.l. म्ति) बहुश्रुताः ॥ पितृ खाद च चारुलोचने यदतीतं वरगाभि तु तज
 से । नहि भीरु गतं निवर्तते समुद्रयमात्रमिदं कलेवरम् ॥ ” (vv. 80-82).

Appendix.

“यत्तावदुक्तं प्रत्यक्षमेवैकं प्रमाणं नाहमाणादिकमित्येतदनुपासितपुरोर्वचः ।
 तथाहि—अर्थाविसंवादकं प्रमाणमित्युच्यते । प्रत्यक्षस्य च प्रामाण्यमेवं व्यवस्था-
 प्यते । काश्चित् प्रत्यक्षव्यक्तीर्धर्मित्वेनोपादाय प्रमागयति—प्रमाणमेततः अर्था-
 विसंवादकत्वात् अनुभूतप्रत्यक्षव्यक्तिवत् । न च ताभिरेव प्रत्यक्षव्यक्तिभिः
 स्वसंविदिताभिः परं व्यवहारविदुर्मयमीशः तासां स्वसंविनिष्ठत्वात् । यत्कत्वाच्च
 प्रत्यक्षस्य । तथा नाहमानं प्रमाणमित्यनुमानेनैवाहमालनिरासं कुर्वेध्वर्त्तिकः कथं
 नोभक्तः स्यात् । एवं ब्रह्मै तदप्रामाण्यं प्रतिपादयेत् यथा—नाहमानं प्रमाणं विसं-
 वादकत्वात् अनुभूताहमालनव्यक्तिवदिति । एतच्चाहमानम् । अथ परब्रह्मैतदनु-
 च्यते । तद्व्यपुक्तं यत्तत्परप्रसिद्धमहमानं भक्तः प्रमाणमप्रमाणं वा । प्रमाणं
 चेत्कथमहमानमप्रमाणामित्युच्यते । अथाप्रमाणं कथमप्रमाणेन सततं तेन परः प्रमाणं

St. XX.

चार्वाकः—Now derived by some from 'चाहवाक्' = Sweet-tongued has been derived in Siddharsi's commentary on Nyāyavātāra and elsewhere thus: चर्व अक्षणे चर्वन्ति भक्षयन्ति तत्त्वतो न मन्वन्ते पुण्यपापादिकं परोक्षं वस्तुजातमिति चार्वाकाः (Hema. Upādi 37.)

Borrowed, in some parts almost verbatim with a change of order in some lines from Hemacandra's Commentary on his प्रमाणमीमांसा. of. "व्यवस्थान्यधीनिषेधानां सिद्धेः प्रत्यक्षेतर-प्रमाणसिद्धिः १-१-११ ।... ..चार्वाको हि कामिज्ञानव्यक्तीं संवादित्वेनाभ्यभिचारिणीरूपकस्याभ्यासं विस्वादिद्वेन व्यभिचारिणीः पुनः कालान्तरे तादृशी-तराणां ज्ञानव्यक्तीनामवश्यं प्रमाणेतरते व्यवस्थापयेत् । न चायं स्वप्रतीति-गोचराणामपि ज्ञानव्यक्तीनां परं प्रति प्रामाण्यमप्राप्त्यर्थं वा व्यवस्थापयितुं प्रभवति । तस्मात्प्रपादयित्वा ज्ञानव्यक्तिसाधर्म्यद्वारेणेदानीन्तनज्ञानव्यक्तीनां प्रामाण्या-प्रामाण्यव्यवस्थापकं परप्रतिपादकं परोक्षान्तर्गतमनुमानरूपं प्रमाणान्तरमुपासीत । अपि च अप्रतिपत्तिसिद्धमर्थं प्रतिपादयन्नायं लौकिको न परोक्षक इत्युक्तमनुपपेक्षणीयः स्यात् । न च प्रत्यक्षेण परचेतोदृशीनामभिगमोऽस्ति । चेष्टाविशेषदर्शनास-द्वगमे च परोक्षस्य प्रामाण्यमनिश्चितोऽप्यायातम् । परलोकादिनिषेधश्च न प्रत्यक्ष-मात्रेण शक्यः कर्तुम् । संनिहितमात्रविषयत्वाच्चस्य । परलोकादिकं चाप्रतिविष्य-मार्थं दुर्लभास्ते प्रमाणान्तरं च नेच्छतीति हिम्बहिवाकः । किं च प्रत्यक्षस्याप्यर्थ-व्यभिचारादेव प्रामाण्यं तत्कार्यः प्रतिबद्धलिङ्गस्यद्वारा समुत्पन्नतः परोक्षस्या-प्यर्थव्यभिचारादेव किं नेष्यते । व्यभिचारिणोऽपि परोक्षस्य दर्शनादप्रामाण्य-मिति चेत् । प्रत्यक्षस्यापि तिमिरादिदोषादप्रामाण्यस्य दर्शनात् सर्वत्राप्रामाण्य-प्रसङ्गः । प्रत्यक्षाभासं तत्रेव इत्यत्रापि तुल्यमेतदन्यत्र पक्षपातात् ॥"

Of. Sāṃkhya tattvakaumudī: "नानुमानं प्रमाणमिति वदता लौकायतिकेन अप्रतिपन्नः संदिग्धो विपर्यस्तो वा पुरुषः कथं प्रतिपद्येत । न च पुरुषान्तरगता अज्ञानसंदेहविपर्ययाः शक्या अवागन्तव्या प्रत्यक्षेण प्रतिपद्युम् । नापि प्रमाणान्तरेण । अनभ्युपगमात् । अनवज्ञातज्ञानसमयविपर्यासस्तु यं कंचन पुरुषं प्रति वर्तमानोऽनवचेयप्रचयतया प्रेषावद्विरुद्धमनुपपेक्षयेत् । तदनेनाज्ञाना-दया परपुरुषवर्तिनोऽभिप्रायभेदादुपचयभेदाद्विरुद्धमातङ्ग्या इत्यकामेनाप्यनुमानं प्रमाणमभ्युपेयम् ॥"—2. 2. in short, all our social intercourse, including the discussion of a proposition with the opponent, depends upon the assumption that अनुमान is a valid form of thought (प्रमाण).

St. XXII.

अन्यथादुपपत्त्येकलक्षणत्वादेतो—‘अन्यथादुपपत्ति’—Otherwise-in-explicability; impossibility except on a particular hypothesis; e.g. the existence of घृम is impossible except on the assumption that there is वह्नि also. Cf. “साध्याविनाभावित्वेन निश्चितो हेतुः”—Pratijñāmukha-Sūtra, where अविनाभाव is divided into two varieties, अविनाभाव of co-existence and अविनाभावं of succession:—सहक्रमभावनियमोऽविनाभावः. We are further told how the former, i. e. सहभाव can be सहभाव of two companions or that of the pervader and the pervaded: सहचारिणोऽप्यव्यापकयोश्च सहभावः. The क्रमभाव similarly may be क्रमभाव of mere antecedent and consequent or of cause and effect: पूर्वोत्तरचारिणोः कार्यकारणयोश्च क्रमभावः. This relation is determined by तर्क (तर्कात्मनिर्णय). The P. N. T. states that according to Jainas only two अवयव are necessary in a syllogism viz पक्ष and हेतु, and thus distinguishes the Jaina view from that of other schools: “एवं च यद् व्याप्त्युपेतं पक्षचर्मतोपसंहाररूपं सौगतैः पक्षहेतुद्वयान्तस्वरूपं भाट्टप्रामाण्यकरापिडैः पक्षहेतुद्वयान्तोपनयनिगमनलक्षणं नैयायिकवैशेषिकाभ्यामनुमानमाभ्यामि तदपास्तम् ॥ Next, P. N. T. mentions how the हेतु may be stated: हेतुप्रयोगस्तथोपपत्त्यन्यथादुपपत्तिभ्यां द्विप्रकारः । सत्येव हेतोरुपपत्तिस्तथोपपत्तिः, असति साध्ये हेतोरदुपपत्तिरेवान्यथादुपपत्तिः । यथा कुशाग्रमानयं पाकप्रदेश-सत्येव कुशाग्रमन्त्रे घृमवत्त्वस्थोपपत्तेः असत्यदुपपत्तेर्ना । अनवोरन्यतरप्रयोगेणैव साध्यप्रतिपत्तौ द्वितीयप्रयोगस्यैकचादुपपत्तेः ॥ (P. N. T. III. 49-82.)

अन्तर्व्याप्त्यैव—Cf. अन्तर्व्याप्त्या हेतोः साध्यप्रत्यायने शक्यवशकौ च बहिर्व्याप्तेरुद्भावनं व्यर्थम् ॥ (ibid. 37) अयमर्थः अन्तर्व्याप्तिः साध्यसंसिद्धिशकौ बाह्यव्याप्तेर्वर्जनं वन्त्यमेव । अन्तर्व्याप्तिः साध्यसंसिद्धयशकौ बाह्यव्याप्तेर्वर्जनं व्यर्थमेव ॥

On p. 237 in l. 14 from the bottom, for the words in the rectangular brackets read:—[It should be eleventh century, according to the date given by Dr. Vidyābhūṣaṇa which is 1045 A. D.]

प्यते । परेण तस्य प्रामाण्येनाभ्युपगतत्वादिति चेद् तदप्यसांप्रतस् । यदि नाम परो मौढ्यादप्रमाणमेव प्रामाण्यमित्यव्यवस्यति किं भवताऽतिनिपुणेनापि तेनैवासौ प्रतिपाद्यते । यो ह्यतो शुद्धयेव विषमिति मन्यते किं तस्य मारयितुकामेनापि इद्वि-
यता शुद्ध एव दीयते । तदेव प्रत्यक्षादुमानयोः प्रामाण्याप्रामाण्ये व्यवस्थापयतो भवतोऽनिच्छतोऽपि बलादायातमनुमानस्य प्रामाण्यम् ।—Śīlānka's Commen-
tary on Sūtra-Krīāṅga p. 17.

एवं नास्तिकाभिमतो भूतच्छिद्वादोऽपि निराकार्यः.—Cf. Ś'īl. Com. on
Sūtra-Krīāṅga pp. 15-17: न पृथिव्यादिव्यतिरिक्त आत्मास्ति तद्वाहक-
प्रमाणाभावाद् ।...यत्तु चैतन्यं तेषूपलभ्यते तद्भूतेष्वेव काराकारपरिणतेष्वभि-
व्यज्यते मयाङ्गेषु समुदितेषु मदशक्तिवदिति...। तदेवं भूतव्यतिरिक्तस्यात्मनोऽ-
भावाद्भूतानामेव चैतन्याभिव्यक्तिः जलस्य बहुदाभिव्यक्तिवदिति ।... ..। नञ् च
यदि भूतव्यतिरिक्तोऽपरः कश्चिदात्माह्वयः पदार्थो न विद्यते कथं तर्हि भूत इति
व्यपदेश इत्याद्यदु-याह ।—अथैषा काराकारपरिणतौ चैतन्याभिव्यक्तौ सत्या तदूर्ध्वं
तेषामन्यतमस्य विनाशे अपगमे वायोस्तेजसश्चोभयोर्वा देहिनो देवदत्तस्याह्वयस्य
विनाशः अपगमो भवति ततश्च भूत इति व्यपदेश प्रवर्तते ।...। इति भूताभ्यति-
रिक्तचैतन्यवादिपूर्वपक्षः ॥...यत्तावदुक्तं यथा भूतेभ्यः परस्परसम्बन्धसंयोग-
भाग्यस्यैतन्यमुत्पद्यते तत्र विकल्पयामः किमसौ संयोगः संयोगिभ्यो भिन्नोऽ-
भिन्नो वा । भिन्नमेव षट्भूतमसङ्गः ।...अभिन्नो भूतेभ्यः संयोगः तत्राप्येतच्चिन्त-
नीयम्—किं भूतानि प्रत्येकं चेतनावन्त्यचेतनावन्ति वा ।...। यदप्यत्रोक्तं यथा
मयाङ्गेष्वविद्यमानाणि प्रत्येकं मदशक्तिः समुदाये प्रादुर्भवतीति तदप्ययुक्तं यतस्तत्र
किष्वादिषु या च यावती च शक्तिरुपलभ्यते .. । किं च भूतचैतन्याभ्युपगमे
सरणामावः ... नैतदस्ति । तत्र भूतकाये वायोस्तेजसो वाऽभावाम्भरणसद्भाव-
इत्यशिक्षितस्योद्धापः । तथाहि भूतकाये शोफोपलब्धेर्न बायोरभावः कोथस्य च
पक्षित्वभावस्य दर्शनाच्चाग्रेरिति । अथ सूक्ष्मः कश्चिद्वायुविशेषोऽभिर्वा ततोपगत
इति मतिरिति एवं च जीव एव नामान्तरेणाभ्युपगतो भवति ॥

To the list of Books of Reference add: 5 Nyāya Sūtras.
6 Prasastapāda Bhāṣya with Nyāyakandall

St. XXI.

षट्मौलि etc.—Cf. “प्रथमे कलशे शुद्धोच तत्रया मौलौ समुत्पादिते पुत्रः
प्रीतिमुवाह कामपि नृपः शिष्याय मज्यस्थिताम् । पूर्वोकारपरिहृतपक्षदपराकारो-
दयस्तद्बद्धयाचारश्चैक इति स्थितं त्रयमयं तत्त्वं तथामर्थयात् ॥”—Ratnākara-
ratārikā.

संभवाद् नीलानीलवत् ॥ १:—अथ केनचिद्भूषण भेदः केनचिदभेदः । एवं सति भेदस्यान्यदधिकरणम् अभेदस्य चान्यद् इति वैयधिकरण्यम् ॥ २:—यं वात्मानं पुरोधाय भेदो यं चाभिधेयाभेदस्तावन्वात्मानौ भिन्नाभिवौ अन्यथैकान्तवाद-प्रसक्तिः तथा च सत्यनवस्था ॥ ३:—येन रूपेण भेदस्तेन भेदश्चाभेदश्च येन चाभेद-स्तेनाप्यभेदश्च भेदश्चेति संकरः ॥ ४:—येन रूपेण भेदस्तेनाभेदो येनाभेदस्तेन भेद इति व्यतिकरः ॥ ५:—भेद, भेदात्मकत्वे च वस्तुनो विविक्तैनाकारेण निश्चेतुमशक्तेः संशयः ॥ ६:—ततश्चाप्रतिपत्तिरिति न विषयव्यवस्था ॥ नैवम्—प्रतीयमाने वस्तुनि विरोधस्यासंभवाद् । यत्संनिधाने यो नोपलभ्यते स तस्य विरोधाति निश्चीयते । उपलब्धमाने च वस्तुनि को विरोधगन्धावकाशः । नीलानील-योरपि यथेकत्रोपलभ्योऽस्ति तदा नास्ति विरोधः । एकत्र चित्रपटीक्षणे सौगतै-नीलानीलयोर्विरोधाभ्युपगमात् । एकस्यैव पटादैश्वर्याचलरकारकाष्टतानावृतावि-विद्वद्भर्माणाञ्जुपलब्धेः प्रकृते को विरोधशङ्कावकाशः । एतेन वैयधिकरण्यदोषोऽप्य-पातः । तयोरेकाधिकरणत्वेन प्रागुक्त्युक्तिदिक्षा प्रसीते । यदप्यनवस्थानं दूषण-ञ्जुपन्यस्तं तदप्यनेकान्तवादिमतानभिज्ञेनैव तन्मतम् । द्रव्यपर्यायात्मके वस्तुनि द्रव्यपर्यायावेव भेदः भेदभ्वनिकौ तयोरेवाभिधानात् द्रव्यरूपेणाभेद इति द्रव्य-भेदाभेद एकानेकत्वाद्वस्तुनः ॥ यौ च संकरव्यतिकरौ तौ भेदकज्ञाननिर्देशेन सामान्यविशेषदृष्टान्तेन च परिहृतौ ॥ अथ तत्र तथा प्रतिभासः समाधानं पर-स्यापि तदेवास्तु प्रतिभासस्यापक्षपातित्वात् । निर्णयति चार्थे संशयोऽपि न युक्तः तस्य सम्यक्प्रतिपत्तौ दुर्घटत्वात् । प्रतिपत्ते च वस्तुन्यप्रतिपत्तिरिति साहसम् । उपलब्धभिधानादुपलम्भोऽपि न सिद्धस्ततो नाभाव इति दृष्टेष्टाविरुद्धं द्रव्य-पर्यायात्मकं बलित्विति ॥

२ ननु द्रव्यपर्यायात्मकत्वेऽपि वस्तुना कथमर्थक्रिया नाम । सा हि क्रमा-क्रमाभ्यां व्याप्ता । द्रव्यपर्यायिकान्तबहुमयात्मकादपि व्यावर्तताम् । शक्यं हि वस्तु-ञ्जुमयात्मा भावो न क्रमेणार्थक्रियां कर्तुं समर्थः । शक्यं हि वस्तुञ्जुमयात्मा भावो न क्रमेणार्थक्रियां कर्तुं समर्थः । समर्थस्य शेषायोगात् । न च सहकार्यपेक्षा युक्ता । द्रव्यस्यापि कार्यत्वेन सहकारिकृतोपकारनिरपेक्षत्वात् । पर्यायाणां च क्षणिकत्वेन पूर्वापरकार्यकालाप्रतीक्षणात् । नाप्यक्रमेण युगपदि सर्वकार्याणि कृत्वा पुनर-कुर्वतोऽनर्थक्रियाकारित्वादसत्त्वं कुर्वतः कमपक्षभावी दोषः ॥ द्रव्यपर्यायवादोऽयं यो दोषः स समयवादेऽपि समानः । प्रत्येकं यो भवेदोषो द्वयोर्भावे कथं न सः इति वचनदित्याह—

पूर्वोत्तराकारपरिहारस्वीकारस्थितिलक्षणपरिणामेनास्यार्थक्रियोपपत्तिः ॥

st. XXIII.

न च पुष्पदन्तादिवद्—I am afraid the A.M.P. footnote “पुष्प-
दन्ताख्यो गन्धर्वविशेषः” has missed the point. For the
correct explanation of “पुष्पदन्तौ पुष्पवन्तावेकोऽयं शशिभास्करौ”—
Hema. Kośa.

St. XXIV.

Of. तस्य [प्रमाणस्य] विषयः सामान्यविशेषाद्यनेकान्तकं अस्तिवति
P. N. T. १-१. See the same author's—Devasūtri's—Commentary
Byādrāda-Ratnākara Pt. 5, pp 736. After stating the objections
of the Nāyāyikas and Vaiśeṣikas the writer quotes
the following verse which enumerates them “तदुक्तम्—संशय-
विरोध-वैयधिकरण्य-संकर-मधोमयं दोषः । अनवस्थाव्यतिक्रमपि जैनमते सप्त
दोषाः स्युः ।” These are answered in detail and the section
concludes as follows.

“ततो वदादेः प्रतिनियतरूपव्यवस्थामिच्छता नाऽनुपजायमानः संशयो
बलापादादितुं शक्यः ॥ १ ॥ ..तदित्यं विरोधस्य परावृत्तयमानस्यावदमानत्वा-
नायं भेदाभेदयोः परिकल्पयितुं युक्तः ॥ २ ॥ नापि वैयधिकरण्यम् । एकाधारतया
निर्वाच्यबोधे भेदाभेदयोः प्रतिभासमानत्वाद् ॥ ३ ॥ नापि मध्यदोषादुपपन्नः । तत्स्वर-
पारदारिकाभ्यामतस्करपारदारिकवद्भेदात्मकवस्तुनः केवलभेदाभेदाभ्यां जात्यन्तर-
त्वाद् । न सन्न भेदाभेदयोरन्योन्यनिरपेक्षयोरेकत्वं जिनपतिमताद्वसतिमिरिष्टं
येनायं दोषः स्यात् । तत्सापेक्षयोरेव वदन्नुपगमाद् तथाप्रतीतिम् ॥ ४ ॥ नापि
संकरव्यतिकरौ—स्वरूपेणैवार्थे तयोः प्रतीयमानत्वाद् ॥ ५, ६ ॥ नाप्यनवस्था ।
धर्माणां परधर्मासंभवाद् । धर्मिणोऽनेकरूपत्वं न धर्माणां कथंचन ह्यनभि-
धानाद् ॥ ७ ॥—P. N. T. Ratnākara pp. 740-743.

Appendices.

अत्र च विरोधस्योपलक्षणत्वात् वैयधिकरण्यम् etc.—Much of the
commentary of this stanza has been borrowed from Hema-
candra's Com. on his Pramāṇa-Mīmāṃsā and the same recurs
in the later Saptabhaṅgi-Taraṅgi. of.—

1. “द्रव्यपर्यायधौतैकान्तिकभेदाभेदपरिहारेण कथंचिद्भेदाभेदवादः स्याद्वादि-
मिरेपेयते । न चासौ युक्ती विरोधादिदोषाद् । विधिप्रतिषेधरूपयोरेकस्य वस्तुव्य-

school, some things are regarded as permanent, and others as impermanent. Things, accordingly, fall in two distinct classes; nothing being at once permanent and impermanent, as with the Jainas. The Sāṃkhya school maintains the doctrine of Prakṛti and Vikṛti, that is to say, of one eternally changing Prakṛti. Virtually, this makes the nearest approach to the Jaina doctrine of *pari* and *vyāp*, but it still differs from it, inasmuch as in the Sāṃkhya view, the two, viz., Prakṛti and Vikṛti, are not regarded as *two aspects of one Reality from different points of view*, as in the Jaina Philosophy. I do not know, however, whether this difference should be regarded as substantial and essential, or as formal and of no moment. Patanjali's Yoga and those schools of Vedānta which are known as Bhedābheda and Viśiṣṭādvaita belong to this intermediate class, as far as they endorse the view of the Sāṃkhya.

(2) Another principle of the classification of philosophers is their attitude regarding the problem of the *Universal* and the *Particular*, or the *One* and the *Many*. The differences among philosophers in this matter run on parallel lines to those which divide them on the question of Permanence and Change. Compare on the problem of the Universal and the Particular the controversies of Realism, Nominalism and Conceptualism in the history of European Philosophy.

(3) The third point on which Philosophers are divided is the competence or incompetence of words to capture the nature of Reality, when it is found to be consisting of contradictions from opposite points of view. All philosophers agree that Reality cannot contain contradiction from one and the same point of view. But the Jaina maintains that it can and it does contain contradiction, although from different points of view. According to the Vedānta of the Sāṃkhya school this only points to unreality and irrationality (*Māyā*, *Avidyā*, *Anirvacanīyatā*), or contradiction in Reality or Truth.

पूर्वोत्तरयोराकारयोर्विवर्तयोर्गयासंख्येन औ परिहारस्वीकारौ ताभ्यां स्थिति-
 त्वेव लक्षणं यस्य स चासौ परिणामश्च । एतेनास्य द्रव्यपर्यायात्मकस्यार्थक्रियो-
 पपद्यते । अयमर्थः । न द्रव्यरूपं न पर्यायरूपं नोभयरूपं वस्तु येन तत्पक्षभावी दोष
 स्यात् । किंतु स्थित्युत्पादव्ययात्मकं अचलं जायन्तरमेव वस्तु । तेन तत्तत्सहकारि-
 संनिधाने क्रमेण श्रुतपक्षा ता तामर्थक्रिया कुर्वन्त सहकारिकृता चोपकारपरपरा-
 उपजीवतो भिन्नाभिन्नोपकारादिनोदनादुभोदनाप्रसूदितात्मन उभयपक्षभाविदोष-
 शङ्काकलङ्ककान्दिशीकस्य भावस्य न व्यापकादुपलब्धिवलेनार्थक्रियाया नापि
 तद्व्याप्यस्य सत्त्वस्य निवृत्तिरिति सिद्धं द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु प्रमाणस्य विषयः ॥
 —Com. on Pramāna-Mīmāṃsā pp. 45-46.

Stanza XXV.

Note that reference is here made to those fundamental problems of Ontology on which the philosophers, not only of India but of the whole world, are divided, and which, therefore, provide suitable principles for their classification. (1) Some are "*Eternalists*" in regard to all things, they believe that everything is *permanent*. Some are "*Non-Eternalists*", they believe that *everything changes*. Intermediate between the two are "*Semi-Eternalists*", they believe that some things are permanent, while others not; in other words, some change, while others do not. To the first category belong Vedāntins of the Śāṅkara school, who believe that one eternal principle, Brahman, is the only reality. They have, however, to recognise the fact of change or impermanence, even if they may not consider it necessary to explain it, change, according to them, being unreal and irrational and, therefore, by its very nature, incapable of explanation. To the second category belong the Buddhists who believe in impermanence or change of all things. All the other schools of thought fall between these two extremes, which are represented in the history of Greek Philosophy by Parmenides and Heraclitus, and in Modern European Philosophy by Spinoza and Hume. Between the two fall all other schools of thought, which accept both the extremes in one way or another. In the Nyāya-Vaiśeṣika

Stanza XXVII.

“अप्राप्तानां प्राप्तिः”—Definition of संयोग as given in Prastapâda-Bhâsya.

वर्षातपास्यां etc.—and यस्मिन्नेव हि संताने etc.—Quoted in the Ratnâkarâvatârikâ Oh. VII 57, pp. 145 and 148 respectively.

Stanza XXVIII.

“वाग्मासिक”—This is a strange misprint in the Notes on p. 298 for पर्वोदास्तिक.

नैगम—None of the commentators' explanations of the word seems to be satisfactory, and there is, besides, no certain tradition on the point. Probably it originally meant the point of view involved in coming from the general to the particular, in which both the general and the particular get equal recognition. Compare 'निगमन' of the Nyâya school in which one comes to the particular from the general or universal, both of which are equally real.

संग्रह—The viewpoint of the comprehension and consequent merging of particulars in the universal. (com. सद्, prehendere—to take—ग्रह्).

कञ्जसूत्र—Superficial point of view. Probably, applied at first to those who read the Sûtras superficially without the light of the commentary.

शब्द, समभिहृद and एवंभूत—In these nayas exaggerated importance is attached to the form of expression, in the ascending order. शब्द—In it differences of grammatical forms make realities different. समभिहृद—In it differences implied by different synonyms cause differences of Reality. एवंभूत—It takes note of the present condition only, and unless an object is possessing the kriyâ at the time, the name will not be applied to it.

(4) *Being vs. Non-Being* is another problem which divides philosophers. This division also, like No (2) runs parallel to that in No (1). The two are not only reconcilable, but always coexist, although as viewed from different viewpoints, according to Jainas. The two extremes were harmonised by Heraclitus in the category of Becoming, which however, sinks back into that of non-Being.

Stanza XXVI.

These controversies of *नित्यवाद* and *अनित्यवाद* go back to the *Brahmajāla Sūtra* of the Buddhist canon where a record is made of the various schools of "Brāhmanas and recluses" who hold different views. Among them are Eternalists ('*Sassatikā*'), Non-eternalists ('*Asassatikā*'), Semi-eternalists, Annihilationists ('*Ucchedavāda*'). Thus some are reported as holding—"Eternal is the soul, and the world, giving birth to nothing new, is steadfast as a mountain peak, as a pillar firmly fixed, and though these living creatures transmigrate and pass away, fall from one state of existence and spring up in another, yet they are for ever and ever." Again, it is said "There are, brethren, some recluses and Brāhmanas who are Eternalists with regard to some things, and in regard to others Non-eternalist." 'Some recluses and Brāhmanas are Semi-eternalists, and maintain that the soul and the world are in some respects eternal, and in some not.' (S B. B. *Brahmajāla Sutta*).

In some of these doctrines, one may see *Anekāntavāda* of the Jainas. Also, 'This world is neither finite nor yet infinite.'

अवस्थितस्य द्रव्यस्य पूर्वेचर्मेनिष्ठत्वं etc.—On it the commentator, *Vācaspati-misra*, puts a note: "चर्मशब्द आश्रितत्वेन चर्मलक्षणावस्थाना-वाचकः." i. e. चर्म includes, besides itself, लक्षण and अवस्था.

Appendix

वस्तुतस्तु—अनेकान्तप्रक्रियायां सर्वेषां प्रवादिनामपि प्रतिपत्तिरेव । एका-
नेकात्मकस्य वस्तुनः सर्वसंमतत्वात् । सांख्यास्तावत् सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था
प्रधानमित्याहुः । तेषां मते प्रसादलाघवशोपतापवारणादिभिन्नत्वभावानामनेकात्म-
नामेकप्रधानात्मकस्वीकारिणैकानेकात्मकवस्तुनः स्वीकृतत्वात् । ननु प्रधानं
भारमैकं वस्तु नास्ति । साम्यावस्थामापन्ना- सत्त्वरजस्तमोगुणा एव प्रधानम् । सत्त्व-
रजस्तमसां समूहे प्रधानपदशक्तेः स्वीकारात् । इति चेन्न ॥ तथाप्येकानेकात्म-
कवस्तुस्वीकारस्याश्वतत्वात् । समुदायसमुदायिनोरभेदात् समुदायिना गुणानाम-
भेकेषां समुदायस्य चैकस्याभेदाभ्युपगमात् ॥

नैयायिकास्तु—द्रव्यत्वारिक सामान्यविशेषभङ्ग्युपगच्छन्ति । अद्वैत-
व्यावृत्तिप्रत्ययविषयत्वाद् द्रव्यत्वादिकं सामान्यविशेषः । द्रव्यं द्रव्यमित्यद्वैतव्यावृ-
त्तिविषयत्वात् सामान्यम् । गुणो न द्रव्यं कर्म न द्रव्यमिति व्यावृत्तिद्विविषयत्वा-
द्विशेष इति । एवं च सामान्यविशेषात्मकत्वमेकस्याभ्युपगमतम् । एवं गुणत्वं कर्मत्वं
च सामान्यविशेष इति बोध्यम् ॥

लौगतास्तु—मेचकज्ञानमेकमेककारणभङ्ग्युपगच्छन्ति । पञ्चवर्णात्मकं
एतत् मेचकम् । तज्ज्ञानं नैकप्रतिभासात्मकमेव । चित्रज्ञानत्वविरोधात् । गीळपी-
तादिनाकारज्ञानं हि चित्रज्ञानं न स्वेकाकारमेव । नापि मेचकज्ञानमनेकमेव ।
मेचकज्ञानमिदमित्यद्वैतत्वविरोधात् । इमानि मेचकज्ञानानि त्वद्वैतत्वमवसङ्गाच्च । ततश्च
तदेकानेकात्मकं चित्रज्ञानं लौगतानामभिमतम् ॥

चार्वाकास्तु—‘पृथिव्यापस्तेजोवायुरिति चत्वारि तत्त्वानि । तेभ्यश्चैतन्म-
हं किण्वदिभ्यो मदशक्तिवत् ।’ इति बार्हस्पत्यसूत्राद्विरोधात् पृथिव्यादिभूतच-
तुष्टयपरिणामश्चैतन्यमिति वदन्ति । तच्च न पृथिव्याद्यपेक्षयाऽतिरिक्तमेकं तैरभ्युप-
गम्यते । तत्त्वान्तरप्रसङ्गात् । भूतचतुष्टयबाधव्याघातात् । नापि पृथिव्यादिकमेकैक-
मेव तत् । घटादेरपि चेतनत्वापत्तेः । किं तु पृथिव्याद्यनेकात्मकमेकं चैतन्यमिति ॥

मीमांसकास्तु—प्रमातृप्रमितिप्रमेयाकारमेकं ज्ञानम् । घटमहं जानामीत्य-
द्वैतत्वात् । ज्ञानानां स्वतः प्रकाशत्वात् । इति वदन्ति । तत्रानेकपदार्थनिरूपित-
विषयताभावात्पेकं ज्ञानं स्वीकृतम् । विषयतानां च ज्ञानस्वरूपत्वाच्चादृशविषयताप्र-
यात्मकमेकं ज्ञानं स्वीकृतमिति । एवं रीत्या मतान्तरेष्वनेकान्तप्रक्रिया वृद्धिमद्भि-
रुच्येति सर्वमनवाच्च ॥—Saptabhaṅgītaranginī.

प्रज्ञाप्यस्ति तथा वाच्यः सुज्ञो द्रव्यतो न तु—यतश्च प्रज्ञसितोऽस्तीति वक्तव्यो
द्रव्यतो नास्तीति वक्तव्यः । एवमनेकांशवादपरिग्रहे नैवास्ति त्वे दोषावकाशो न
नास्ति त्वे ॥—Mahāyānasūtrālaṅkāra pp. 155,

Stanza XXIX

यथा चोक्त वार्तिककारेण—अत एव च विद्वत्सु सुच्यमानेषु etc.—‘अयं ग्रन्थो न विज्ञायते’—A. M. P. But Śrīdhara quotes this in his Nyāyakandali p. 88. “यथावार्तिककारा” etc.

वृथिव्यादीनां जीवत्वमित्थं साधनीयम् etc.—I cannot agree with Jacobi* and other writers who see primitive animism in the Jaina doctrine of Universal sentiency. To me it appears to be a conscious and deliberate expression of sympathy with all Nature which is based on the belief that all its objects are endowed with life. I would rather go without the early date, if it rests only on this ground, than accept this humiliating characterisation of its great religious tenet.

Stanza XXX.

अन्ये खेवं व्यावहृते—Evidently Mallisena seems to know earlier glosses on the Dvātrīṃśikā, written or oral.

अन्योऽन्यपक्ष etc.—The derivation of the word पक्ष given by M. and found elsewhere also (see Commentary on the “Nyāya-praveśa”) is clearly far-fetched. पक्ष implies the metaphor of one wing of the bird as opposed to the other wing, this word having originated in the atmosphere of debate.

यथा हि समीचीनं etc.—Unlike the Vedāntin who demonstrates अनिर्वचनीयता and gives rise to agnosticism—although unintentionally—the Jaina establishes harmony among all the darśanas by recognising that all are partially right, rather than that every one is partially wrong† This implies, however, that the Jaina steps in only after other systems have done their work, it may be, even of mutual recriminations.

* S. B. E. Vol. XLV Introduction, p. xxxiii.

† That the present work displays the latter feature shows how difficult it is to live up to one's ideal.

सदसत्ख्यातिर्वाचान्वाचात्—(Sāṃkhyasūtra V. 56) । न च सदस-
त्त्वयोर्विरोध इति वाच्यम् । प्रकारभेदेनाविरोधात् । यथाहि कौहिल्यं विम्बरूपेण
सत् स्फटिकगतप्रतिविम्बरूपेण चासदिति दृष्टम् । यथा वा रजतं वणिग्वीथीस्थ-
रूपेण सच्छुक्कयस्थरूपेण चासत् तथैव सर्वं जगत् स्वरूपतः सत् चैतन्यादाव-
ध्यस्तरूपेण चासदिति । ..एवमेवावस्थामेदेनापि सदसत्त्वमविरुद्धम् । यथा हि
वृक्षादि प्ररूढाद्यवस्थामि सन्नप्यङ्कुराद्यवस्थाभिरसत् भवति तथैव प्रकृत्या-
दिकं सदसदात्मकमिति ॥—Sāṃkhya Pravacana Bhāṣya.

Stanza XXXI.

जङ्गलतया=जाह्निकतया=वेगवत्तया. जङ्गलता literally means, the
state of being possessed of good, powerful thighs, hence of
powerful legs.

दुर्लभं परस्मैपदम्—I think Mallisena is wrong in rejecting
the better known √लृष् to cross (अतिक्रमणार्थे लृहि) and
preferring the obscure √लुप् to dry up (लुप् शोषणे). The
reason which he assigns for his preference of the latter (दुर्लभं
परस्मैपदम्) is not very weighty, being rightly countered by his
second thought—"अनिर्लभं वा आत्मनेपदम्".

Stanza XXXII.

सिद्धाञ्जन—Of. the titles "न्यायसिद्धाञ्जन", and "सिद्धान्त-
सिद्धाञ्जन" of Kṛṣṇānanda.

उदयप्रभ—author of "धर्माभ्युदय", not of "धर्मधर्माभ्युदय".
The supplementary note occurring on p. 328 is a slip, which
has been corrected on p. xiii of the Introduction.

82. Am. omits सिद्धान्ते प्रसिद्धत्वात्.
 84. Am. and D. read बाह्यलक्षणत्वेन for बाह्यलक्षणसंख्याया
 उपलक्षणत्वेन
 85. A omits लक्षणानां after अन्तरंगं
 89. A omits प्राप्ति after गुणस्थानं
 93. A. B. C. F. G. H. read अत्रादित्वान्मत्वर्थोयोऽचूप्रत्ययः for
 अर्थादित्वा०.
 95. and मुख्यार्थैः for शास्त्रार्थैः
 98. C. omits स्वयंभूः after भवतीति.
 99. G. हृद्ः for संहृद्..
 100. G. स्तोत्रविषयीकर्तुं for स्तुति०
 104. Am. परोपदेशादवर्त्यादि for परोपदेशान्धाहुहृत्स्यादि०

Page 6.

106. Am reads श्रीवर्धमानत्वविशेषणेन
 107. H. reads हेतुमद्भावेन for हेतुहेतुमद्भावेन
 110. G. H. चतुष्टय for चतुष्क०
 111. C. omits वर्धमानत्वमुपचर्यते, यद्यपि च after अवस्थानयोगात्.
 115. F. reads विज्ञानतत्त्वं for विज्ञानत्वम्
 117. A. C. D. E. F. G. अपि केवलदर्शनापरपर्यायस्य for केवलज्ञाना-
 परपर्यायस्य Bm. परार्थम् for पारार्थ्यम्.
 119. H. निरूपयति for प्ररूपयति.
 121. Am reads ज्ञानभावतायाः for ज्ञानमात्रायाः.
 122. Am omits समता.

Page 7.

134. H लक्षणत्वेन for लक्षणेन. Am reads संहृद्गुणत्वेन.
 135. Am omits इति after श्रीवर्धमानम्
 137. D. reads श्रीवर्धमानाभिधमात्मरूपमिति विशेष्यपदम् प्रकृष्ट आत्मा
 आत्मरूपस्तं परमात्मानमिति and omits from विशेष्यमहवर्त-
 मानम् to व्याख्येयमिति.
 138. A. C. E. F. G. H. and Am. add प्रकृष्ट (Am. प्रकृष्टम्.)
 आत्मा आत्मरूपस्तं परमात्मानमिति यावत् after विशेष्यपदम्
 but Am omits from यावत् to व्याख्येयमिति.
 140. G. काव्यार्थं for वृत्तार्थं.

II.

2. A. आप्तव्यवच्छेदः for आसत्त्वव्यवच्छेदः.
 3. Am reads प्रामाण्यमुच्यते स्तुते. for प्रामाण्यममुच्यते

Appendix A : Various Readings.

I.

Page 1.

- A, B, E, Cm. begin with **ॐ नमः सर्वज्ञाय**, C. **ॐ नमो वातगणाय**;
H. **ॐ नमः श्रीसर्वज्ञाय नमः**, D F. G. **अर्हः**;
3. B F. K. read **रागद्वेषमुखाद्विषा**
10. E. G. **अवन्ति** for **अवन्ते**

Page 2.

17. A. C E F **०दुष्पमारजनि**, Bm. Cm. Dm Em H **दुष्पमा-
रजनि**, B **दुष्पमारजनि**.
19. G Bm. **भूपाल** for **हमापाल**; H omits **हमापाल**, G. reads
जीवाहुसंजीवित०
20 Bm **०कल्पावधिस्थिरीकृत** for **०कल्पावधिरूपाधि**
21 H adds **लक्षणसाहित्यतर्कागमा**. after **निरवय**
22 Am omits **द्वारिशास्त्र** after **विरचित**
23. G. reads **रूपमयोग्यव्यवच्छेदा०**
26 A. Bm. etc. **परिषद्** for H's **पर्यद्**
29. Am Bm Cm omit **त्रिपय** after **पर्याय**
30. A. omits **यस्य सोऽनन्तविज्ञान**
31. B. adds **अतीतदोषमिति** after **तथा**
33. Am reads **अक्षयसिद्धाव्य**, Am **लक्षणोऽस्य**
31 —40. H. omits from **तथाऽसीता** to **वचनातिशय**

Page 3.

40. G. omits **भगनात्** after **प्रणयन**
50. Am. omits **अपि** after **तर्पणनिकारदर्शने**.
52 D. **अवर्ण** for **अवश्यं**, Am reads **०विज्ञानरूप** for **०विज्ञानत्वस्य**;
H. **नैवं** for **न**.
56 D. E. H. read **सर्वं पश्यतु वा मा वा इष्टमर्थं तु पश्यतु** for
तस्माद्वद्विज्ञानगतम् etc.; but H. notes the latter on
margin as **पाठान्तरम्**
57. D F. H read **एतान् गुणान्** for **एते गुणान्**.

Page 4.

76. Am. omits **अनेन** after **विशेषणेन**.
80. G. omits **विशेष्यपदमपि** after **श्रीवर्धमानमिति**.

Page 5.

81. Am. Bm. Cm. Dm Em **अनुभावात्मक** for **अनुसवात्मक**.

9. A. D. E. G. add व्यावृत्तिः before विजातीयेश्यः
10. Am. Bm. Cm. Dm. Em. read संमिलिते for संवलिते
15. A. C. D. E. व्यावृत्ति for व्यतिवृत्ति.
19. D. स्वरूपतया for रूपतया
22. Am. omits न before सामान्यविशेषयोः; F reads सामान्य-
विशेषणयोः, and omits पृथक् before पदार्थान्तरत्व०
24. Cm. omits विशेषण after एकान्तभेदे.
26. H omits एव after एकस्मिन्
27. Am. Bm. Cm. Dm. Em. read अनन्तधर्मात्मकत्वाद्वस्तुनः

Page 12.

33. E. omits कस्मादेतत्प्रत्ययद्वयं वदन्तः before इत्याह.
36. G. इति for इत्यनेन.
37. A. नाम्ना for मा भूत्; B. G. omit मा भूत् पराभिमतस्य सत्यरूप-
तेति विशेषणमिदम्.
39. A. F. G. H. परिकल्पितं for प्रकल्पितम् Am. reads यथा
स्यात्तथा.
40. Am. अविस्मरभावे.
44. O. D. E. F. H. नोपपद्यते for नोपपद्येत.
45. Am. एकान्तताभेदे; C. G. वा for च
46. Am. Dm. omit वस्तुनः प्रमाणेन.
47. पक्ष after निरपेक्ष.
48. Am. उपहसनत्वं for उपहसनीयत्वम्.
49. Dm. omits स्वरूप after वस्तु.

V.

Page 13.

1. D. omits अथ तदभिमतत्वावेकान्तनिष्ठानित्यपक्षौ दूषयन्नाह.
3. Am. रूपम् for स्वरूपम्
4. Am. omits च after किम्, A. C. B. E. F. H. आत्मकम् for
आत्मकत्वम् ।
8. E. omits चर्म before शब्दैकवस्तु.
10. Am. Dm. तथाहि for यथाहि.
12. A. एव for एवम्
15. A. F. G. स्वभावम् for स्वभावत्व०.
18. Am. reads तत्रैकान्ता नित्यानित्यया.

Page 14.

21. D. E. H. आभ्यस्तः for आसादयन्त
22. A. C. D. E. G. H omit द्वय after पुत्रद्व०.

5. Am. Bm. वस्तुवादिवाक्य० for वस्तुवादिवाक्यम्. Am omits एव after गुणविशेषम्.

Page 8.

10. E. reads उल्लणाचतुर्थी
12. D. E. and Am Em. read तर्हि ताम्यपि स्तोम्यसे इत नेत्याशङ्क्य for तर्हिमर्थं तत्रोपेक्षेत्याशङ्क्य
13. Am. O. H. add पूर्वक before विशेषः; H एक for एकमेकम्.
15. D. अस्मिन् for तस्मिन्; Am. reads तस्मिन्नपि कस्मिन्नपि for तस्मिन्नेकस्मिन्नपि.
21. G. Am परीक्षा for परीक्षणम्.
24. A. स्वरूपत्वाद् for रूपत्वाद्

III.

1. D. E H. कृतीर्थिका. for कृतीर्थ्याः

Page 9.

4. A. C G. Cm. omit अदसस्तु विप्रकृष्टे इति वचनाद्.
6. H ना शिष्यम् for ना शिषियम्.
10. A. C. E and Am भगवान् for भवान् । F सगम् for काण्डम्
11. D निषिष्य for प्रतिषिष्य.
12. Am. उपदर्शयति for उपदिशति.
13. Am Dm. read सत्ययुक्तिमुक्तम्.
16. Am. omits न्ययः after अवितय० Bm. Cm. Dm. Em. read न्ययविचारणाया
17. D. adds च before तत्कलम्.
18. E. लोचनानि for विलोचनानि.
20. O. omits तत. before अस्वद्मान.
23. G. omits यदि before पारमेचरे.
24. D. किमर्थं स्वान् । for किमर्थं तान्.

Page 10.

25. D. F. अनवेक्ष्य for अनपेक्ष्य.
26. F स्वार्थेन for स्वार्थत्वेन.
27. A. हितोपदेशापरः हितोपदेशादपर .
30. H adds तथा before उवाच, F. वाचस्पति for वाचकश्रुत्यः

IV.

2. Am. Bm. Cm Dm. Em. तरहाद्य for तावत्काद्य; Dm. omits अभिमत before तत्त्वानि

Page 11.

7. E reads आत्मस्वरूपाद् for आत्मीयस्वरूपाद्

Page 17.

93. Am. अथ च for अत्र च; G. परसिद्ध्या for परप्रसिद्ध्या.
 94. A. reads एव for एवम्.
 96. H. घरायास् for पृथिव्यास्.
 98. B नित्या चानित्या च for नित्यानित्या च.
 99. B E F. द्रव्यकार्यलक्षणः for कार्यद्रव्यलक्षणः; Am लक्षणः;
 H. omits विषयः after लक्षणः..
 101. A. H. जलादिषु for अवादिषु.
 103. Dm. विभागाविति नित्यानित्यपक्षम्.
 109. Am. omits तावत् before क्रमेण.
 111. H. reads कालक्षेपिणोऽसामर्थ्यप्राप्तेः । Cm. omits क्रिया after
 प्रथमः.
 113. B C. D. E. F. G. H. सामर्थ्यं for समर्थम्.
 116. A. C. D. E. F. G. omit समर्थौ वा.
 117. Em. reads ननु सर्वमपि बीजम्; C. E. F. G. H. उपेक्षते for
 अपेक्षते.

Page 18.

118. A. C. E. G. H. reads जलानलानिलादि Am. reads इलाजला-
 निलादिसहितम्.
 121. D. reads किञ्चासार्थक्रियायाहदास्ते, F किञ्च सार्थक्रियायाहदास्ते for
 किञ्च न तदाप्यर्थक्रियायाहदास्ते.
 125. K. विन्द्यादेः for विन्द्यादेः; Am. उपकारकः for उपकारः.
 134. Am. omits मातः after क्रमेणार्थक्रियाम्.

Page 19.

143. Am. omits अपि after अनित्यपक्षः.
 152. Am. omits अपि after वस्तुत्वे; Am. F क्षणिकत्वे for क्षणिकत्वम्.
 155. C E. G. H. omit रूपादि after पुरादि; Bm. Cm. Dm. read
 बीजपूररूपादिक्षणः.
 158. F. G. H. K. इति ते for इति चेत् ।
 161. Am. Dm. स्वभावानामेकत्वं प्रसज्यते; H. प्रसज्येत for प्रसज्येत.
 164. Am. Em. D. E. कार्यसांकार्यं for कार्यसांकर्यम्.
 165. Am. reads रूपत्वादक्रमं न क्रमाच्च कविणास्.
 167. B. C. G. H. K. add लक्षणात् before कारणात्.

Page 20.

172. Dx omits सत्त्वमपि before व्यापकातुल्यविवेकेन, Dm. निर्वर्तते
 for निवर्तते.

24. A. and Am. Bm. Cm. Dm. Em. Fm स्यात्स्य for स्यात्सक.
 28. C. G. तमसः for तयः G. चाक्षयत्वम् for चाक्षयम्.
 32. Am. आलोकमपेक्षदर्शनाः for आलोकपेक्षदर्शनाः-
 34. B. C. D. E. G. H. शैत्यस्पर्श for शीतस्पर्शः; E. शैत्येस्पर्शः.
 38. E. G. प्रतिवेध्यति F निवेद्यानि for प्रतिवेद्यानि; H omits च
 before दाच्यम्.
 41. C. omits रूप after घूमः.
 42. A. B. C. E. यदापि for यद्यपि.

Page 15

47. E reads अवकाशमाकाशम्.
 49. C. अस्य for तस्य.
 53. C. E. G. omit विनाशः after संयोगः.
 54. D. परिमाणः for परिणामः.
 55. A. B. C. D. E. F. G. H. एकाधिकरणत्वम् for एकाधिकरणम्
 57. Am. reads सद्भावाभ्यनित्यम्
 58. Cm. सद्भावाद् । C. H. यन्नभ्येति for नभ्येति.
 60. Am. यदाहि for यदिहि । एष्यति for इष्यते
 64. A. B. E. G. H. omit नचाकाशं न दृश्यम्.
 68. Am. Em. read मुख्यार्थस्य स्पर्शत्वाद्.

Page 16.

69. A. B. C. D. E. read घटादि for घटपटादि.
 70. F. नियति for नियतः । A. B. E. F. G. परिणामवशाद् for
 परिमाणवशाद्.
 71. A. E. omit पटाकाशः after घटाकाशः.
 73. F omits अवस्थामेदे before अवस्थावतः.
 74. A. E. G. नित्यानित्यं व्योम F व्योम नित्यानित्यम् for नित्यानित्यत्वं
 व्योम.
 75. A. H. स्वयंभुवापि for स्वायंभुवा अपि.
 77. Am. घर्मे. for घर्मी
 79. C. H. वर्धमान. for वर्धमानकः.
 86. Am. प्रौढ्यात्मक for प्रौढ्यात्मकत्वे; F adds अपि after प्रौढ्या-
 त्मकत्वे.
 87. Am. B. read आकाशादिकम् for आकाशात्मादिकम्
 88. Am. omits हि after इत्यम्.
 90. Cm, चर्मेसमर्थनः for चर्मसमर्थनः.

64. उपालम्भनीयः for उपालम्भनीयः
 65. Am. H. read मासयन्ती न जानवीया मानव.
 66. Dm. कौशिकालोकहेतुः; Am. D. कौशिकस्यालोकहेतुः; F. कौशि
 कस्यालोकहेतुः

Page 24.

72. Dm. reads रूपत्वमेवैते ब्रूम.
 87. Am reads वैषम्यात् for वैषम्यम् and adds विरुद्धो हेतुः before
 घटादयः; F. omits तदादृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोर्वैषम्यम् after
 अक्षरीरश्लेष् and reads अक्षरीरश्लेष् विरुद्धो हेतुर्व्यादयः
 91. Bm. reads धर्मैकदेशस्य.

Page 24.

103. A. तव for तेषाम्.
 107. Am. सेवनमिवाभासते.
 111. F. परपुरुषस्य for परमपुरुषस्य; H reads क्रोडीकृतजगन्नयस्याभ्यु-
 पगमात्
 112. Dm. वेदेन न विरोधः..
 115. Am. पदार्थसार्थानाम्.

Page 26.

120. D. F. H. add यद्वा देहस्य सर्वगतत्वे नावकाशं विना व्यापारासंभ-
 वात् before द्वितीयपक्षे; Am. omits तु Am. D. read
 उचितकार्यं कल्पनायाम्.
 122. Am. reads संकल्पमात्रेण च तत्कार्यम्
 124. A. H. स्थानेषु for स्थलेषु; Bm. सर्वगतत्वेऽपि; F. omits from
 तथा आनिष्टापत्तिः to संभावनात्
 129. A. स्वस्थः, O. D. M. G. H. K. स्वस्थानस्य for स्वस्थस्य;
 D. अवकिरणम् for अवकरणम्
 130. A. H. न हि for तर्हि
 131. Bm. reads अंगनागरसः
 132. H reads वेदनमात्रेणैव तुसिंघाक्षौ for चिन्तनमात्रेणैव तुसिंघाक्षौ.
 135. A. तस्यात्मना सर्वगतत्वेन for तस्यात्मनश्चत्वेन.
 143. D. श्रीहरिभद्रसूरिपादाः for श्रीहरिभद्राचार्यपादाः

Page 27.

157. B. omits लिङ्गग्रहणम्.
 164. K. कर्मपरिपाकविशेषणेनैव for कर्मपरिपाकवशेनैव.

Page 28.

168. Am. omits एव before गुणोत्कीर्तनस्य.

175. F एकस्मिन् for एकत्र.
 176. Am. Bm. Dm. read नित्यपञ्चानित्यपञ्चविकक्षणस्य; A. उक्षणस्य,
 F. विचक्षणस्य for विकक्षणस्य.
 177. F. adds इति after अनुमवात्.
 181. H. विशेषकै for वैशेषिकै; Am. विचित्ररूपस्य for चित्ररूपस्य
 182. E adds पदापद० after चलाचल०, A. B. C. D. H. वृत्तानावृत्त-
 खादि for वृत्तानां वृत्खादि०.
 188. A. B. D. F. G. H. K. Bm. Cm. यद्यपि, E यद्यपि, for यदापि
 and तदपि for तदापि.
 189. F. omits वस्तु.

VI.

Page 21.

4. K. reads कथा विद्यतेऽस्ति.
 6. D. तत्तत्तत् for तत्तत्तत्तत्.
 9. A. U. E. read भूभ्रमरादे स्वकारण०
 12. B. E. F. G. H. प्रतिपादित्वात् for प्रतिपादितत्वात्

Page 22

22. A. B. C. E. K. समापनीयद्येत.
 31. Am. omits स before स्ववत्.
 36. E. अनीश्वरापत्ति for अनीश्वरत्वापत्ति
 38. F कृतकत्वापत्ति for कृतकत्वप्राप्ति
 40. Em. omits स्यात् after अनित्यो वा.
 42. C. G. K. नित्यानित्यकल्पनायाम्, B नित्यानित्यविकल्पकल्पनायाम्

Page 23.

46. Am. Dm. add च after एव
 51. A. B. C. D. E. F. G. H. K. भवन्ति for वदन्ति । कैश्च for
 कैश्च; F omits स्तुतिकारः,
 52. Am. Cm. Em. omit इति before एकवचनम्
 53. B. D. F. H. add इतरास्तूनामसाधारणम् before अद्वितीयम्
 56. Am. Bm. Cm. Dm. Em. omit वाचम् before आचष्टे
 57. Cm. reads पापकर्मैवकल्माषितात्मनाम्; A. C. D. H. कल्माषित
 Bm. Dm. B. E. G. K. कल्माषित and E. कल्मषित० for
 कलुषित०, Bm. reads अपुनर्बन्धमुक्तकारि.
 60. A. B. D. E. H. गणः for गुणः
 63. Am. दुष्ट Dm. E. G. इष्ट C. reads द्रष्ट for दृष्ट०

31. Am. ज्ञाने न for न ज्ञाने.

F. reads अथ कथं न समवायस्य प्रतिभान for अथ कथं सम-
वायस्य न ज्ञाने प्रतिभासर्न.

H. प्रतिभासर्न for प्रतिभानं.

36. A. इहेदमिति मति for इहेदमिति इहेदमिति.

B. F. G. H. K. read इहेदमितिमतिरिहेदमिति.

Page 33.

38. D. तथा च for यथा.

40. E. omits वस्त्वन्तरं after नापरं.

45. H. reads इति व्यक्त एव समवाय इह समवायार्थं for इह समवाये
समवायत्वं.

47. A. B. C. D. E. F. G. H. K. add एवं after समवेतं

A. B. C. D. E. omit एवं after समवायत्वं.

50. Om. reads महासाहसिक्य for साहसिक्य.

Am. Bm. Om. Dm. Em. omits पुनः after आलम्ब्य

52. Dm. reads स्वतलाभिव्यङ्ग्यस्य for स्वतलादिप्रत्ययाभिव्यङ्ग्यस्य.

56. Reading of A. B. C. D. E. F. G. H. K.; some add विपश्चित्
before चेत्: Am. reads जातिरुद्भवतीति केन. B. reads
जातिरुत्पद्यन्ती for जातिरुद्भवन्ती. D. adds इति after उद्भवन्ती

61. Am. reads उभयत्रापि व्यभिचारात्.

Page 34.

69. D. reads प्रसाधन for साधन.

VIII.

Page 35.

18. G. omits from गुणकर्मण्यो to गुणत्वं सामान्यं.

20. F. वटादिकं for घटस्वादिकं.

Page 36.

27. D. E. G. H. K. द्रव्यं न भवति । F. द्रव्यत्वमेव न भवति.

35. B. omits तथा before न सत्ता कर्म.

D. F. G. H. K. नाच. for सत्ता.

43. A. आकृति for तुल्याकृति.

49. Om. Dm. द्रवत्वादिवत् for द्रव्यत्वादिवत्

Page 37.

54. C. omits कारणं after असाधारणं.

H. वचो युक्ति for वाचो.

169. Am. omits एव after कर्तृत्वम्
 181. A. B. F. H. K. read अनृतभाषणं प्रथमं निषिध्य and omit
 नानृतं ब्रूयादित्यादिना

Page 29

194. G. H. कृष्णा for कृपणा
 197. F omits पश्चादपि before कर्तव्यनिग्रहान्
 214. A. D. E. F. K. हाने. for हानि

Page 30.

218. G. omits fro n सूत्रेस्त्वभावयोगात् to स्वभावेन अगन्ति
 219. H सूष्टिरिव for सूष्टिवत्
 220. C. reads तानि संद्वेगे वा and omits तानि संद्वेगेस्त्वभावान्तरेण
 वा K. रूपत्वे for स्वरूपत्वे
 223. K रूपत्वाश्रित्यत्वहानि. for रूपत्वहानि
 227. K. अवस्थितौ for स्थितौ; B K. क्षिति. for क्षति; G adds इति
 after केन वार्यते; K. omits केवलम् before बलम्

VII.

Page 31.

4. A. B. C. D. E. F. G. H. K. add इति after अनुवृत्ते
 5. B. C. F. K. add अतिभेदे after अतीवभेदे
 7. H. adds स्वभावहानि: after अङ्गीक्रियमाणे
 10. B. omits अपि after भिन्नत्वे.
 12. D. reads अपुषक् for अयुत
 13. A. B. C. D. E. F. G. H. K. समवायनात् for समवयानात्.

Page 32.

14. Am. H. व्याख्यायते for आख्यायते.
 17. Am. F. मिति for मति.
 22. D. प्रतिभासन for प्रतिमानं; D. omits from किंतु द्वयोरेव to
 न ज्ञाने प्रतिमानं
 25. Cm omits न before पदे D. H. K. add चदे before. तत्समम्
 26. Am. reads व्यापकत्वे; C omits नित्यत्वं after एकात्वं, D. E. F.
 27. G. H. K. read यथाकाशमेकं नित्यं व्यापकममूर्तं च तत् (G. K.)
 सत्) सर्वैः संबन्धिभिः &c etc.
 35. G. K. तत्तत् for तत् in some
 30. Am. reads स्वभावभेदादिति

213. A. B. C D. E. F. G. H. K. अभेदे यथा कर्तृकरणभावस्तथा-
त्रापि.

216. B. कल्पना for परिकल्पना.

217. Am. omits अपि after अभेदे.

226. F. समानाधिकरण for समानाधिकरणतया.

Page 45.

257. Am. Cm. A. C. G. H. साधनविकलो for साध्य.

263. F. adds औष्य after व्यय.

269. C. omits परस्परानुषक्तयोः after प्रियाप्रिययोः

Page 46.

286. Am शिलाशकलकल्पं for शिलाकल्पं

287. Bm. Em. C. H. K add दुःखसवेदनरूपत्वादस्य दुःखदुःखयोरे-
कस्याभावेऽपरस्यावश्यं भावात् after उपपादयितुं यतेत

298. Am. reads विचारयन्ति for निवेचयन्ति

Page 47.

305. B. D. F. H. K add इहापि विषयनिवृत्तिर्ज्ञं क्षणमदभवसिद्धं
तद्यदि मोक्षविशिष्टं नास्ति ततो मोक्षो दुःखरूप एव भापयते
इत्यर्थः after लिप्सुनामेव.

311. A. B. C. D. E. F. G. H. K. add स्यात्तदा न प्रेक्षावता
(K. अत्र न) प्रवृत्तिः स्याद्भवति चे(K. वे)यं ततः सिद्धो
मोक्षः after त्वदभिमतो मोक्षः

Page 48.

331. A. G. H. K. पापक्षये for पापक्षयः

337. Dm. मोक्षस्यैव योगात्

310. G. omits शुक्तिरिक्तेयमुक्तिरिति काव्यार्थ

IX.

1. D. omits स्वयं before संवेद्यमानं । and adds च after आत्मन

2. A. B. C. D. E. F. G. H. K. add अपि after संवेद्यमानम्
A C D F. G. H. K. add आक्ष after कुशाक्ष. A. B. C
D. E. F. G. H. K. read विनष्टसदृश्य for विनष्टदृश्य

6. K. अभ्यारोहः for अभ्याहारः

Page 49.

26. E. F. आत्मस्वरूपं for आत्मरूपं

Page 50.

36. D. अन्यथा for इतरथा.

61-65. C. omits from तत्रैव सत्ता to अमुद्रसिप्रत्ययः and from स एव सदिदि to त्वमपि विशते.

71. F. स्वरूपसत्त्वहानि ; K स्वरूपत्वहानि-, लक्षणत्वं for लक्षण.

Page 38.

85. C. आत्मनो वैशेषिकगुणानां for आत्मविशेषगुणानां

91 A. D. विशेषगुणानां for वैशेषिकगुणानां.

Page 39.

109. B. मोक्ष for मुक्त.

122. Am. Dm. G. H. तच्छान्दोपनिबन्धनः कृतः; E. शब्दार्थ for शास्त्रार्थ.

123. Am. अथ for अत्र

125. Am. adds सुसूत्रमिति चोपहासवचनं before उपहसनीयता etc.

Page 40.

130. Dm. विशेषेषु for अशेषेषु.

134. C omits from बहुत्वादयमपि to सत्सदित्यनुगमः.

136. A. F. G. H. K. स्वरूपसत्त्व Am. स्वपररूपसत्त्व for स्वरूपत्व.

139. F. adds नैव before असति.

142. C. सुख for सुख्य.

144. Am. H. omit पुनः after विशेषेषु.

Page 41.

166. Am. reads सर्वप्रवृत्तेरेव विशेषतः.

168 Am. H omit च after विशाखे

Page 42.

179. F. G. H read स्वपरप्रकाशस्वभावता.

181. B. H. प्रकाशत्वं for प्रकाशकर्त्वं

182. E G. संवन्धन for संवन्ध H. स्वसंवन्धनस्वभावौ for स्वपर etc.

184. C F. H. K. निवन्धनस्य for निवन्धस्य

187. Am. reads तथेहात्मन्यपि ज्ञानम्

195. Dm omits आन्तरं before एकान्तेन.

198. B D. E. F G. H. K. some omit दीपेन before चक्षुषा.

199 Reading of D. F. G. H. some omit सति after तथा च

201. A. B. C. D. E. परिणामे च or परिणामेन.

202. Am reads गृहीत्वा तमर्थं व्यवस्थति.

Page 43.

213. Am. Cm. read वेष्टयतीत्यत्र अथ परिकल्पित-

126. A. F. G. K. omit अथ before आत्मनः
 128. B. C. D. F. read शरीरसंबन्धाय for शरीरसंबन्धात्म etc.

X.

Page 54.

4. H. बाधे for बाधे.

Page 55.

11. D. K. reads जातावेकवचनाद् for जातावेकवचनप्रयोगाद्
 18. Am. reads स्वतत्त्वातत्त्वसाधनाव्यभिचारितया. D. reads स्वाध्यस्वतत्त्वसाधना etc.
 14. D. omits अपि after साधनोपन्यास.
 17. B. कृत् for कस्मिन्. D. reads मायाक्षपदिष्टवाक् for मायामयक्षप°
 19. Am. तत्त्वविमर्श A. B. C. E. F. G. H. K. तत्त्वावमर्श and D. तत्त्वाविमर्श for तत्त्वातत्त्वविमर्श.
 21. A. omits वादः after अधिक्षेपदक्ष. F. omits दक्ष. after अधिक्षेप. F. reads श्रीमद्वाक्
 25. D. F. read ह्व for ह्व after ग्रहगृहीत.
 27. D. H. K. read तथा प्रतिपन्नस्थापनाहीनवाक्यं वितण्डा for तथा वितण्डा etc.

Page 56.

37. Am. Dm. Fm. A. E. व्यवस्थापन for व्यवस्थापना. D. मतस्थापनविशेषस्थले for व्यवस्थापनाविशेषस्थले.
 40. Am. वृत्ताद्याहुति for वृत्ताहुति.
 43. D. K. कुक्षित for दु क्षित.
 44. A. B. C. D. E. F. G. H. K. पण्डिता. for पण्डित
 47. Am adds वैराग्य after कारुणिकत्वं D. omits उक्तं after पुक्तं
 49. A. B. C. D. E. F. G. H. सूत्रासूत्र for सूचनासूत्र
 52. Dm. E. omit समस्तानां A. omits व्यस्तानां

Page 57.

58. F. सहिते for संहते ! K. adds अवति after मुक्ति.
 59. D. omits तद् before ज्ञानक्रियो.
 61. D. reads आसूचितं
 61. D. तद् for एतद् E. अर्थोपलब्धिः for अर्थोपलब्धिहेतुः
 62. D. H. निमित्तमार्ग for निमित्तत्वमार्ग
 65. D. omits च before इन्द्रियसन्निकर्षादि

- 37 Reading of G. H. K ; some read उत्पाद्यन्ते for उत्पद्यन्ते
 39. F. omits साधने after सर्वगतत्वं.
 40. D. अदृष्टकारिणं for अदृष्टकारितम्
 41. H. दाहशक्तिवत् for दहनशक्तिवत्
 42. A. C. D. G. सैब H K. स एव for तदेव
 43. C. D. F G. H K विरद्ध for विशेष
 48. Am D. H add तत alter व्यापकः
 49 G reads परस्परानुसरेणे H परस्परानुसरेणे K. परस्परानुसरेणे
 51 B. F. read समञ्जसमापनीपद्यते.
 53. B D. read शुभाशुभकर्मविपाकेन Am omits संवेदनं B. C D
 F. G. H. K. संबन्धिन for संबन्धेन D इ क्लितत्वं for इ क्लितं

Page 51

- 61 A B C H. read अभ्युपगमेनायं दोषः.
 63. G मताङ्गीकार for अभिमता° ।
 65 H. omits द्विक् before देशान्तर.
 68. Om. नियमान्नावात् for नियमान्नभावात्
 72. Am. संयुक्तस्याकर्षणे for संयुक्तस्याप्याकर्षणे
 78 Dm. omits सजातीयै

Page 52

- 81 Dm A. B C. E F omit आत्मा after आत्मनि
 88 A. B C E F. G. H. K read द्रव्यालकारकार
 94 A B C. D. E. F G. read संयोगात्मत्वं for संयोगात्मत्वं
 98. Om. omits अपि स्यात् after आत्मा.
 101. D. reads अनित्यतादुपपन्नात्
 102. Am adds आत्मन before प्रतिबंधानम्
 103. D. स्मृशामि for स्मरामि

Page 53.

- 106 A कृति B F G H. K. कृतिः H. U. क्षति- for क्षते
 107. A. B. C. D. G. परिमाणत्वे; some परिणामत्वे.
 109. B परिणामत्वं for परिमाणत्वं
 113 D omits from आकाशकालदिगात्मनां to प्रतिषेधनात्
 117 K reads प्रवेशानुपपत्ति for अनुप्रवे°
 118. D. तत्रापि प्रतिषिध्यते for तत्रासौ
 122 H. omits परिमाण before परिस्थाने

132. A. omits अपि after जनित्य

Page 60.

138. G. omits दृषणामासे before दृषणबुद्धि

144. A. B. E. G. H निरनुयोग्यानुयोगः

146. D. F. K. add भवति after विग्रहस्थानं

147. Bm. Em. ऐन्द्रियकत्वमपि for ऐन्द्रियकमपि

149. Cm. omits सः before एव बुवाण.

152. A. G. add यत् before सामान्यं

153. Am. omits तद्धि before सर्वगतं

156. D. omits इति after एव.

Page 61.

158. Am. Dm. उपदेशतः for उपदिशत

159. D. वैराग्यवर्णनं for वैराग्यव्यावर्णनं; D. प्रकाशात्मक for
प्रकाशात्मकत्व.

XI.

13. H. reads प्रीणितात्मनाम्

15. D. विद्या for विधान.

16. Bm. reads ओत्रिचार्य

Page 62.

19. B. omits आचार्यः before प्रतिविद्यते.

23. D. omits श्रुत्वा चैवावधार्यतां after धर्मसर्वत्व

23. F. omits स्यतां.....इत्यादि. after कथं

27. G. omits प्रातीतिकं and reads भवतीति किं

28. A. अकरणत्व F. अकारकत्व for अकारणत्व.

34. H. omits प्रत्युत हा कष्टमास्त । न कोपि कारुणिक.तेषु
वदन.

37. B. C. D. E. F. G. read अपस्विण्ड

41. A. B. C. D. E. F. G. K. दहति for प्रदहति

Page 63.

43. Cm. reads लोकपूज्यत्वदर्शनात्

44. K. वैषम्येण for वैषम्येण.

45. A. B. C. D. E. F. G. अवस्तिण्डादय

47. Dm. reads वदेनाहत्यादि

47. D. अनुदयादिरूपा F. G. अनुत्पादिरूपा for अनुत्पादादिरूपा.

66. C. omits from ज्ञानाभावे to तत्र after सत्यपि.
 67. A. B. C. D. E. F. add च after अभ्यवहितफर्त्त F. कारणं
 for करणं ।
 69. अत्र for अभ्यत्र
 73. Am. reads स्वपरव्यवसायज्ञानं

Page 58

79. E. omits प्रमेयत्वाभाव. after करणत्वात् and reads दुःखप्रमे-
 याभाव.
 79. D. F. A. C. F. प्रमेयाभावः for प्रमेयत्वाभाव
 79. Bm. Dm. add असुया after मोह.
 82. K. व्यापारकत्वात् for व्यापारात्मकत्वात्
 83. F. फलेन for फर्त्त
 87. Am. reads लक्षणं द्वादशविधं प्रमेयमिति तु समीचीनं
 88. E. F. G. H. K. अनुपेक्षणीयं for अनुपेक्षणीयं
 90. D. ग्रन्थान्तरं for ग्रन्थान्तरताम्
 93. A. omits कपट after प्रकट.
 102. F. प्रेतार्था for प्रेतादर्या
 103. F. omits कथिते after विवक्षया.
 104. K. निषेधितं H. निषेधयति.
 106. G. omits ब्राह्मण. after असौ.

Page 59.

108. E. ब्राह्मणस्य for ब्राह्मणत्वस्य.
 112. D. F. G. add तु after मञ्जस्था.
 113. A. B. क्षणिति for क्षणिति.
 114. E. reads हेतुप्रतिबन्धनप्रायं for हेतुप्रतिबन्धनप्रायं
 114. C. adds यथानित्यघटसाधर्म्यादुक्तत्वादनित्य. शब्द इष्यते तर्हि
 नित्याकाशसाधर्म्यादुक्तत्वाजित्य. प्राप्नोति : after प्रत्यवस्थानं
 115. Am. reads साधर्म्येण प्रत्यवस्थानं
 125. H. प्रयुज्य for प्रयुज्यते.
 125. A. B. H. add वटस्य हि निरवयत्वं वैधर्म्यं स्वयं सावयवत्वात्
 after प्रयुज्यते
 127. Cm. reads न पुनर्वैधर्म्यात्
 130. D. किंचिद् for कंचिद्
 131. D. F. add अपि after मूर्त.

137. K. नाशनैः for नाशनै.
 138. A. B. D. E. F. G. H. K. °इतैः, another °हुतैः.
 139. Cm. K. च for तु.

Page 67.

147. D. H. प्रतिगृहीतौ, another प्रगृहीतौ for °द्विगृहीतौ.
 153. A. B. C add इति after अस्मदादिबत्.
 157. D. E. H. देवतानां for देवानां.
 158. K omits भुक्ति before प्रसङ्गः.
 166. A. D. F. G. add भवन after त्रिभुवन.

Page 68.

- 166-67. Am. Cm. °मतिस्तयो । Dm. reads मतिपस्तयो On the margin of Cm. there is a note explaining this reading by the word अतिचर्चया । A. अतिविस्तरेण B. C D. E. G. अतिचस्तयो F. H. अति च सूर्या K. इत्यल चस्तयो । for अतिचर्चया.
 177. A. H. जंगल for जांगल.
 178. H. पारितोषिकाद्वयमानम् । H. omits from तत्र to परिशेषः.
 179. A. B. D. प्रीत्यंगिकारात् for प्रत्यंगोकारात्.
 180. A. B. कटुतैल for कटुकतैल, one MS reads उपशुक्रस्या for शुक्रस्या.
 182. K. समवाय for समवधान.
 184. Cm. omits तु after अतिथिनां. K. पक्काजौदनापि.
 185. K. महाजकल्पनम्.
 186. A. K. विधाने for विधानेन.
 189. B. omits स्वकृत, another reads सुकृत for कर्म.

Page 69.

192. E. यौध्येन पठितं for युधिन्. पठन्ति.
 193. Am. D. E read वृत्तिकारकम्.
 195. H. आवर्जितं for अर्जितं F. G. K. omit तदन्यकृतत्वात् after तस्य.
 196. Am. omits अथ before तेषां.
 197. K. omits पुण्यं.
 199. Cm. reads विलीन for विलीनं. A. F. G. omit किंतु पापावर्धयिषुष्यत्वाच्चत्त पापमेव after त्रिशंकुभातेन.
 200. F. adds अन्नं after तेभ्यः.

48. D. omits चेत् after इति.
 52. C. गतार्थत्वाद् for गतार्थत्वं.
 53. K. विद्यापने for विधाने.
 57. Am. reads अनन्योपायत्वेन सयतनया.
 61. Am. reads प्रतिपादितेषु नियमादिषु.
 62. A. C. D. F. G. H. K. शौनिकाधिकं, some शौनिकाधिकाधिकं.
 64. D. साधर्म्यमात्रेण for साधर्म्यद्वारेण.
 65. D. जिनभवन for जिनायतन.

Page 64.

72. Am. Bm. Cm. Dm. and D. मिमाणं, some ममाणं.
 75. B. वैदिकविधिबिधाने for वैदिकमधविधाने.
 77. D. पुण्यार्जन for पुण्योपाजन.
 81. D. भूतिकामः for भूतिकामः.
 82. Cm. K. साध्यमानत्वाद् for साध्यत्वाद्.
 87. F. omits पक्षिणस्तथा after तिर्यञ्च .
 88. B. C. K. उच्छ्रितं, H. उदितं for उच्छ्रितं.
 91. B. उपचारः for उपकारः.

Page 65.

93. A. B. D. F. G. H. K. पारमर्षाः, C. परमर्षाः, another परमर्षा .
 95. F. स्वर्गो नरक for स्वर्गे नरके.
 97. H. K. भावपित्रादिभ्यापादनेन.
 98. C. तथा for अप.
 99. H. मणिमन्त्रमहोपधानाम्.
 101. K. omits विवाह before गर्भाधान.
 105. Dm. omits क्रिया before वैशुषवे.
 108. Am. omits दया before शुष्मन्मले.
 109. G. adds समाहितानं after बोधिलान.
 114. Am. reads विवाहादीनामिव.
 116. A. वेदस्थापयैवसितः; another वेदस्य पर्यवसितः.
 K. कन्दुत्वं for कन्दुत्वं.

Page 66.

121. K. शुद्धेः for विशुद्धे .
 134. Am. reads ज्ञात्वा हि विमले.
 136. G. adds शुभं after कुरुतमं.

286. A. K. प्रीतिः for वृत्तिः. C. adds पितृपूज्यत्वे. B. C. D. E. F. omit वचनजनपूज्यत्वं ईडादिदिवौकसां च before वृत्तिः । D. G. H. प्रीतिः for वृत्तिः. K. देवतानां for दिवौकसां.

Verse XII.

Page 73.

2. H. योगानां for योगानां ।
 4. A. reads अर्थस्य पदार्थस्य च ।
 5. D. F. omit from इति क्रियया to बोधस्यापि तत्सिद्धिः ।
 6. G. omits सर्वप्रकाशानां and reads सर्वप्रकाशकत्वेन for स्वार्थ प्रकाशकत्वेन । A. adds तु after प्रकाशानां ।
 10. H. reads वस्तुस्वरूपम् ।
 17. B. एतत् for यस्य तत् ।
 18. D. न स्वसंविदितं for अस्वसं० ।

Page 74.

22. G. भद्रः for यद्वा ।
 24. B. H. नटबद्धः one MS. नवबद्धः; G. नट. for नवबद्धः
 A. C. D. E. K. read only बद्धः
 29. Am. Dm. read प्रकाशमनैव for 'नेव
 32. D. भाष्यम् for स्वात्म्यम्
 46. K. omits दोषः.

Page 75.

49. Dm. omits अपि after स्वोन्मुखतया.
 50. Om. reads स्वसंवेदितत्वं ।
 55. G. adds अनुभाष्याहमूतित्वात्प्रदीपवद् यथा प्रदीपस्यार्थापेक्षया प्रकाशकत्वं स्वापेक्षया च प्रकाश्यप्रकाशकत्वमिति after स्वापेक्षया, and omits अनुभाष्यत्वाद् ।
 56. B. संवेदसिद्धिः for संवेदनं ।
 57. D. स्वसंवेदनस्य for संवे० ।
 59. Om. F. read प्रकाशकत्वाद् for 'पपत्तेः
 60. H. reads प्रकाशत्वहेतोः ।
 61. F. लक्षणता for लक्षणमात्र ।
 63. B. प्रकाशकः for प्रकाशः ।
 65. Bm. Em. read तत्संप्रयोगे ।
 67. F. भावानां for भट्टानां ।
 71. C. D. E. F. G. H. K. कृतार्थत्वाद् for कृतकत्वाद् of one Ms.

203. B. अतुपलंभाद् for अनवलोकनाद्.
 204. K. adds भुञ्जाना after आकृततरं and omits मक्षयन्त. before
 भेतप्रायाः.
 205. Cm. reads यदि च for यदपि.
 206. Am. विभङ्गज्ञाने.
 214. A. B. D. add यद् before वचनं.

Page 70.

232. F. omits अपवादः after अपवादयोः.
 233. D. बलवान् for बलीयाद्.
 234. Cm. D. read अदुज्ञातत्वाद् for अदुज्ञानाद्.
 235. B. ग्लानाद्यर्थमसंस्तरे.
 239. F. omits वाक्येन after प्रयुक्तेन. A. अनापोयते.
 240. Cm. वर्तते for प्रवर्तते.

Page 71.

248. Am. सुवद् for सुवद्.
 256. Cm. कालावरोधि for कालाविरोधि. Cm. ज्वरादि for ज्वराद्.
 256. Dm. पथ्यं परिहारः.
 362. K. omits पितृ after मतिपि.

Page 72.

268. D. स्वर्गहेतुत्वं for सुगतिहेतुत्वं
 272. A. C. H. K. वाच्यस्य; one reads वाच्यत्वस्य.
 274. D. omits भावाग्निहोत्रं before ज्ञानपाठी.
 276. A. प्रवचन for वचन. D. भगवद् for भवद्.
 280. D H. कलङ्क for कलङ्कपङ्कः.
 281. Am. and K read एवं श्रूयतां धर्मसर्वस्वमित्यादि स्वोत्पन्नवचन-
 रूपनिजसुतनिपातेन वेदविहिता हिंसाया अग्न्यपुरुषस्वामिवद् अद्रदे-
 वतादिप्रीतिसिद्धावपि.
 282. K. कर्म for दुष्कृतं.
 283. B. omits तादृक् after असदस्य.
 284. Am and H. read °मात्रमेव स्वपुत्रपतित्वाभावे पुरुषपतित्वस्याप्य-
 भावाच्चक्षतो न पुनस्तत्सिद्धिः.
 285. A. G. H. add नृपूज्यत्वे before देवतादि. K. परितोषेण for
 परितोषणे.
 G H. add एवं श्रूयतां धर्मसर्वस्वमित्यादिस्वोत्पन्नवचनरूपनिजसुत-
 निपातनेन अग्न्यपुरुषस्वामिवद् before वेदविहिता हिंसा.

Page 80.

65. F. अनुबाधित for अनुमानबाधित ।
 68. Am. A. G. omit तेषां before अयेसी ।
 72. D. reads अद्वैत for अद्वैतवाद ।
 76. Am. reads परब्रह्मण एवैकस्य परमार्थसतो विधिरूपस्य विद्यमान-
 त्वात् प्रास्ताविकत्वं स्यात् ।
 77. D. Om read इदं च वादस्थलं कान्यार्थव्याख्यातुरोधेन नियन्त्रित-
 भिवोपन्यस्तं सांप्रतश्रुत्कलमेवोपन्यस्यामो ननु परब्रह्मण एवैक for
 अथवा प्रकारान्तरेण etc.; but H. adds this before अथवा.
 79. Dm. A. E. omit द्वितीयस्य after अपरस्य ।
 81. F. विकल्पकभावात् for सविकल्पकमेदात् ।
 82. Om. reads प्रत्यक्षास्सन्मात्रस्यैव तस्यैकस्यैव ।
 87. Am. reads यच्च सविकल्पं प्रत्यक्षं B. यथा for यच्च ।

Page 81.

101. E. adds तस्मात् after पदार्थाः ।
 105. D. omits from उतामृतत्वस्य to सर्वस्यास्य बाधतः ।
 107. A. K. omit मन्ताव्यः after श्रोतव्यः ।
 113. A. Om. D. K. read सत्त्वैकरूपेण° ।

Page 82.

117. C. D. H. K. गद्गदोदित for गद्गदोद्गदित ।
 118. Am. omits हि after सर्व ।
 118. C. D. E. G. K. read वस्तुप्रमाणसिद्धं सिद्धं ।
 121. B. C. तन्मते; some तन्मते for तन्मते.
 122. Om. omits नित्य before निरंशस्य
 124. F. omits from प्रत्यक्षं to सविकल्पकेन
 G. omits from आनालयोगोपात्तं to सर्वस्यापि ।
 125. Dm. reads एवं च for एतच्च
 121. B. omits परमब्रह्मणः after एकस्य ।

Page 83.

141. B. C. साधनयालं for साधनायालं ।

Versa XIV.

2. Om. reads परिकल्पित for प्रकल्पित ।
 3. H. omits अभावं after वैभव
 5. H. एकं for एकात्मक । Dm. reads सामान्यरूपत्वात् for °रूपतया

Page 76.

73. Dm. omits पक्षस्य before प्रत्यवृत्तमान° ।
 76. A. B. C. प्रसिद्धिः for प्रसिद्धेः ।
 79. Am. reads विशेषपक्ष for विशेष्यपक्ष ।
 79. A. C. अप्रयेय च for °वा-
 81. D. सोपाधिकत्वाद् for सोपाधित्वाद् ।
 84. Am. omits च after प्रमेयत्वे ।
 94. Am. reads °यजिज्ञासायन्तरेण ।
 96. H. reads न ज्ञेयत्वं for नन्वेवमेतत् ।

Page 77.

102. Am. reads तत्रापि न चायमित्यपरापर° ।
 Om. reads तत्रापि वैवायमित्यपरापर° ।
 K. add व्यायः after अर्थ ।

Verse XIII.

2. H. omits वर्ति after दिग्भय
 11. H. उपप्रदर्शने for उपदर्शने
 18. D. सर्वोपेक्षाविरहितस्य for सर्वोपाख्या°

Page 78.

19. D. E. F. मायैव चेत्यादि.
 22. D. adds अभ्याक्षेपो भविष्यन्त्याः कार्यसिद्धिः(दे?)हिं लक्षणम्
 after आदिपुरुष
 23. D. कान्यार्थः for वाक्यार्थः
 25. Dm. माशङ्क्य
 35. A. H. add वै after सर्व
 36. A. B. Dm. read पश्यामि for पश्यन्ति A. B. E. G. K.
 omit आरामं तस्य पश्यन्ति न तत्पश्यति कश्चन.
 37. C. reads इति समयाद् for इति न्यायाद् । A. B. C. E. G. H.
 अर्थप्रपञ्चः for अर्थं तु° ।
 43. B. H. omits असत्त्वमिति after अन्यतरार्थत्वे.
 46. B. omits स before प्रपञ्चः ।
 52. D. reads प्रतिषेधयति ।
 56. Dm. reads °मन्तरेण तत्स्वरूपनिषेधमन्तरेण तत्स्वरूपपरि° ।
 58. B. omits प्रतिपत्ति after प्रतिषेध ।
 62. D. reads वस्तुव्यवस्थितः for सुव्यवस्थितः ।
 64. H. सिद्धिः K. सिद्धः for सिद्ध ।

124. F. omits कथंचिदमर्थाध्यासितत्वं.
 125. H. reads कथाप्रदेश. for °प्रवेशः ।
 126. H. reads पावकस्वरूप.
 129. C. reads विपरीते for वैपरीत्यं.
 130. H. सुव्यक्तं for सुदृक्.
 141. A. पराश्रयत् for परमाश्रयत्.

Page 90.

145. K. निर्गमौ for निष्कमौ.
 147. A. असिद्धि. for असिद्धः.
 154. B. अनुभूतः for अनुभूयते.
 162. K. omits शब्दैकत्वैकान्ताऽनित्यशब्दवाच्यमित्यतः.
 165. D. omits अभ्युपगमात् after वादात्म्य-

Page 91.

176. Cm. reads सतत्त्वं.
 180. Dm. reads सकलं काव्यमिदं व्याख्यायते.
 188. H. omits विजातीय.
 185. A. D. reads जलधारणादिसमर्थः; some others जलधारणाह-
 रणादिक्रियासमर्थः. B. C. E. F. G. H. K. omit क्रिया
 before समर्थः.
 190. D. भावात्मकत्वेन for भावात्मकत्वे K. omits तस्मात् before
 स्वरूपेण.

Page 92.

196. Am. adds रूपं before अन्तरेण.
 204. A. B. D. G. read स्वरूपादित्ववत् for °स्त्ववत्.
 205. Cm. सर्वात्मकं for सर्वात्मकत्वं.
 216. Cm. reads पटाभावात् for घटाभावात्.
 247. Am. पूर्वोक्तं for यथोक्त. Cm. अथोक्त.
 230. A. B. E. F. G. omit कल्प before अवधारः. Cm. reads
 जीवतद्यवहारानुसारात् for जीतकल्प°
 231. Cm. omits तु after आशापेक्षया
 232. F. अलिपदेन for अलिख्येन.
 235. H. कालादौ for देशकालादौ.
 237. H. दुर्जित for दुर्जय.
 239. Am omits तु after प्रतिभाप्रमादः-

6. Cm. Fm. omit रूपं after अनेक ।
 8. A. O. E. F. G. विशेषात्मकत्वाद् for विशेषोभयात्मकत्वाद्
 10 H. reads एकात्मकत्वं for एकानेकात्मकत्वं ।
 20. F. adds अद्धार्यतया after वाच्यतया ।

Page 84.

22. F. omits वाच्यं before निर्वचन्ति ।
 28. Am reads सत्तात्मकत्वाद् for सत्ताकत्वाद्
 35 C. omits व्यावृत्तिप्रत्ययहेतुत्वं लक्षणम्
 38. Dm reads स्वरूपाद् for स्वरूपसत्त्वाद्.
 45. K reads कथं न व्यावृत्तिः-

Page 86.

48. H. omits अन्यथा before अव्यपपत्ते.
 53. O E F. G. H. K. read सामान्यैकान्त for वाद
 67. Dm. reads भेदाद्विकत्वाद्.

Page 87.

71. D. कदाचित् for काचित् Dm. reads °भेवोपचाराद् for °भेवोपयोगाद्.
 75 Am. Dm. Fm read तथा instead of तथा हि.
 85. Dm. reads यावेदेतावेवमभ्युपगन्तव्यः । एवं सामान्यस्थाने विशेष-
 शब्दं विशेषस्थाने च सामान्यशब्दं प्रयुज्यानेन सामान्येऽपि
 यथा पाठः etc.
 93. D. omits साक्षा after कञ्चुद्

Page 88.

99. K. omits सकल before शबल.
 101. Dm. Fm. विशेषरूपकत्वे for विशेषात्मकत्वे.
 107. A O D. E. F. G. विभिन्नं for अभिन्नं C. D. F. G. omit
 कथंचिदभिन्नं.
 112. D reads सामान्यविशेषता for °रूपता.
 114. D. reads व्यपदेशभावत्वाद् for व्यपदेशादिभावत्वाद्
 115. Cm ततः for यतः ।

Page 89.

122. A. K. read, some omit it. सत्त्वपरिणामरूपस्य विसदृश-
 परिणामवत् before कथंचिद्.
 123. D. omits कथंचिद् ।

149. C. विख्यातौ for ख्यातौ.
 151. A. निवृत्त्य for निवृत्ता.
 153. A. E. omits पुनः before कर्ष.
 Page 101.
 164. Dm. reads उपरतपञ्चार्जन Am. उपरतपञ्चार्जन.
 165. A. E. अपवेद्यः for व्यपवेद्यः.

XVI.

Page 102.

5. Cm. omits ज्ञानं after तदेव.
 6. Am. omits फलं before कार्यं.
 9. A. C. reads भिन्नाविकरणत्वात्
 11. Am. reads घटे घटत्वं for घटेन घटत्वं.
 13. D. F. G. H. read स चैकान्तमेवे न घटते.
 K. omits तयोः after उत्पद्यमानयोः.
 19. K. omits हेतौ विहीने न फलस्य भावः इति.
 22. K. °प्रसङ्गत्वात् for °प्रसङ्गात्.
 25. Am. reads ग्रहणात्तद्वर्जनत्वात्.

Page 103.

30. A. B. C. D. E. F. G. H. K. read विज्ञानं यतः तस्मान्नीलस्य
 प्रतीतिरवसीयते येभ्यो हि after नीलनिर्मासं हि and before
 चक्षुरादिव्ययः; some others omit it.
 32. Dm. नीलसंवेदनम्.
 40. Am. Bm. F. read साकृत्यमर्थकारं तच्च.
 43. D. व्यवस्थानि for व्यवस्थापने.
 49. G. adds घटापाकाररहितत्वं यदा स्थाप्यं तदा तच्च साकृत्यं आकारो-
 पलब्धेः after असकृत्यम्यावृत्तिः and before साकृत्यं.
 K. °प्रसङ्गेः for °प्रसङ्गात्
 56. A. B. C. D. E. F. G. H. K. read नैवं after व्यवस्थेति चेद्.
 B. C. G. add अत्रि before अनुपपत्तेः.

Page 104.

58. H. व्यवस्था चेद् for व्यवस्थावत्.
 55. A. B. C. D. E. F. G. H. K. read सजातीयत्वादि before
 व्यावृत्तत्वात्; some others omit it.
 63. Am. Dm. read प्रसजत इत्यलम्.

Page 94.

- 246 Dm. reads 'वेदिति ब्रह्म'.
 247. Am. reads शब्दगोचरः.
 248. Dm. reads लिङ्गानां.
 250. C. adds रूप after प्रतिपक्ष.
 251. Om. omits न पुन before विशेषाः.
 257. Am. reads फलवद्भिलाषः.

Verse XV.

3. B. omits चित् before चैतन्यशक्तिः.
 6. D. omits व्योम before प्रभृति.

Page 95.

- 8—9. D. reads अनात्मन for अनात्मकस्य; and omits आत्मनः.
 15 16. C. परिबद्ध for उपनिबद्ध. C. गर्भि for गर्भे.

Page 96

34. Om. reads 'मित्यर्थान्तरम्.
 36. Am. reads 'दित्यवरपर्याया उत्पद्यते.
 41. Dm. reads सप्तस्वोऽसु इतिप्यामि.
 43 Am. reads तन्मात्रादीनि विशेषरूपाणि.
 49. A. B. C. D. E. F. G. H. K. Dm. omit तद्यथा before द्वाब्दः.

Page 97.

62. C. G. H. K. अतदात्म्या; some अतदात्मकः.
 68. B D. F. H. K. अवभासते for आभासते.

Page 98

86. Dm. reads विषयविषयपरिच्छेदशब्दा.
 91. C. सक्रियाकता for सक्रियात्मकता.
 100. Dm. reads अनुपादेयः प्रतिसकृन् and omits एवायम्.

Page 99.

108. C. E Dm read चेतनावतीवाभासते.
 113. B. omits अपि after तस्य.
 123. C. D. E. G. K. यद्योक्तं, some यद्योक्तं for यद्योक्तं.
 130. Dm. omits तेषां before प्राकृतिको बन्धः.

Page 100.

141. A. E. G. H. K. omit इति चेत before न
 142. some read एवं before प्रवृत्ते

Page 109.

179. H. K. omit अयं परमाणुः.
 184. H. स्वभावभेदात् for स्वभावभेदेन.
 185. B. C. E. F. G. H. असत्त्वप्राप्तिः for असत्त्वापत्तिः.
 187. E. omits निरपेक्षत्वात्
 188. C. adds भावानां after अपेक्षातो हि.

Page 110.

206. C. reads प्राग्विरोधे दुर्गन्धः.
 210. A. B. C. D. E. F. G. H. K. read वाङ्मार्तं किञ्चायमनेका-
 वयवाचार इष्यते ते चावयवा यदि विरोधिनस्तर्हि नैक. स्यादावयवी
 before विरुद्धधर्माध्यासात् and after प्रत्ययरूपः स्यादावयवी,
 some omit it. A. B. C. E. G. Fm. वाचः; some
 विरोधः for वाचः.
 225. B. H. K. निराकम्बः for निराकम्बन एव.
 226. Cm. omits ज्ञान after आकाशकोश.

Page 111.

244. E. H. बिडीना for प्रलीना.

Page 112.

256. A. B. C. D. E. F. G. H. K. Dm. अपुङ्गलत्वं° for अपुङ्गल-
 कार्यत्वं° of others.
 258. D. H. अविरुद्धा for अवितया.
 264. B. omits अवयविनः before अवयवेषु.
 265. D. इदं for इदानीम्.
 266. K. adds प्रतीतिः before चेत्.
 271. H. चक्षुरादिभिः for दृष्टूरादिभिः.

Page 113.

284. A. D. E. F. G. H. K. omit भिन्नयोः before नीलपीतयोः.
 292. Cm. reads नीलादुभयस्यादुभवा° ।
 295. Am. Bm. read प्रत्यक्षत्वाभावात्वे.
 296. H. omits विवक्षितदेशे.
 297. C. adds स नियमः । अपासित तावत् after वास्तवानियमाचदा.
 299. D. दास्याभावे for दास्यार्थाभावे.

Page 114.

311. Am. reads °मङ्गति for °मङ्गति.
 316. A. B. G. H. K. read तात्त्विकं after एकं; some omit it.

70. A. B. C. D. E. F. G. H. K. omit एष after सन्निधानेति.
 72. Cm reads पञ्चप्रतिष्ठित.
 74. A. B. C. D. E. F. H. K. add क्षणद्वयस्थायिष्ठात्युनरपि
 before क्षणद्वय.

Page 105.

82. E. F. अनन्तरत्वे for अविनन्तरत्वे.
 84. F. omits तत् before विनश्यति, some read it.
 86. Dm. omits विनन्तरस्वरूपं
 102. A. omits पादयो. before प्रागेव.

Page 106.

104. D. omits नाद्य before वर्ज
 107. H. K. read स्याद्वादिना.
 114. H. अन्यथा for अपरथा.
 121. D. अद्युज्यते for अद्युज्यते.

Page 107

130. F. omits from निर्मुक्तमेव to ज्ञानजनकत्वाद् after अतीतत्वाद्
 and before नचान्यव्यतिरेकाभ्या, D reads ज्ञानोत्पा स्याद्.
 133. A. B. C. F. G. K. omits अन्यथा तत्प्रवृत्तेरसंभवाद् after
 जलज्ञानोत्पादाद्
 134. D. adds एवमन्यतरेष्वप्यर्थेषु भावनीयं after असंभवाद्.
 135. C. अर्थेज् for अनर्थेज्
 141. Gm. reads नेव for नेव.
 150. Dm. reads अर्थज्ञानयो नियतव्यवस्था प्रकाशकभावसंभवाच्च ज्ञान
 निमित्तत्वमर्थस्य.

Page 108.

153. K. omits नैव after प्रसज्येत.
 156. Cm. adds अपि after अर्थसामिष्ये; H. K. omit अशेषार्थ-
 सामिष्ये. D. omits तत्पर्यासामिष्ये.
 157. F. omits from जन्नेति to अमृतस्य after ज्ञानस्य.
 159. Cm. D. G. जडत्वं for साकारत्वं. Dm. omits ज्ञानस्य.
 167. Cm. reads °सद्भावाद् ज्ञानरूपत्वैतच्च.
 169. C. adds ज्ञान before ग्राहकत्वं.
 171. K. व्याख्यानं for व्याख्यातुं.
 172. C. मन्यन्ते for मन्वते.

123. C. G. पदार्थः for पदार्थाः.
 126. Bm. Dm. Em. read वटादिगतिरे°
 130. D. adds after अम्भोरुहादयः—
 आगमो शास्त्रचनं आत्मदोषद्वयं विदुः ।
 क्षीणदोषोऽनृतं वाक्यं न ब्रूयादेवसम्भवात्
 131. D. adds after स प्रमाणमेव—
 तापाच्छेदाक्षिकषात्सर्वणमिव पण्डितैः ।
 परीक्ष्यामीदृशं वो ग्राह्यं मद्ब्रह्मो न तु गौरवात् ॥
 135. C. अलपटलवत्.
 139. C. क्षय for प्रक्षय.
 141. D. रागाद्वेषाणां for रागादिदोषाणां

Page 121.

144. D. omits आकाश before परिणामतारतम्यवत्.
 181. D. omits अस्य before नैयत्येन.
 161. B. विषयवशात् for विशेषणवशात्.
 166. A. read हानोपेक्षाद्वयः.

Page 122.

170. A. C आध्यात्मिकं for आध्यात्मिका.
 176. A. B. C. omit तदसिद्धौ च.

XVIII.

5. Cm. reads क्षणमङ्ग उदया...विनाशरूपक्षण .

Page 123.

10. K. adds परकृतस्य after स्वयमकृतस्य.
 25. C. नाशिनां for विनाशिनां. Cm. reads प्रतिसन्धानयोगात्.

Page 124.

44. C. omits इत्याहुः.
 52. Bm. यत् एतदर्थं प्रयतते Cm. यं एतदर्थं प्रयतते.
 K. प्रतिप्रयतते for प्रयतते.
 55. K. omits प्राप्नोति.

Page 125.

73. Cm. omits हि after तथा.
 72. C. कर्पासरद्वान्तः for कर्पासरकृताद्वान्तः
 78. K. स्मृतिरिष्यते for स्मृतेरुक्तचिरिष्यते.

322. A. C. विधातृत्वाद् for विधायित्वाद् of some.

327. C. D. E F. G H. K. बुद्धिश्च for बुद्धिर्दग्धः.

Page 115.

332. A. B. C. उपदिशन्ति for उद्यन्ति.

Verse XVII.

7. F. omits किंवत्

10. Om. स एवार्थः.

11. A. B. C F. अप्रमाणक, some अप्रमाणिकः.

15. D reads प्रत्यक्षान्वयतमत्

Page 116.

21. C. H. अङ्गीकारात् F प्रमाणाङ्गीकरणात्

23. C. D. K. साण्डवडम्बरं

26. F. सर्वेषां for सर्वेषा O omits तदा after विधत्ते ।

31. D लक्षणतया for लक्षणया.

33. Dm. omits पर before परिकल्पितं.

Page 117.

50. A. omits च after प्रमेयं.

51. Om reads प्रतिक्षेपणे निर्लेपित .

52. Am. reads ज्ञानमेव वाच्य

Page 118.

67. D. अवसेयं for अवलोकनीय

69. D. प्रतिविधी विधीयते for प्रतिविधीयते.

71. Am. reads किञ्चित्साधनं.

76. Am. Om. omit न before सिद्धि .

79. A. D. E G आत्मालम्बन° for आत्मावलम्बन°

81. B. C. F. G. K. अनुबोधात् for अनुवेधात्

89. °इन्द्रियालोकै° ।

Page 119.

101. A. C. G. H Dm. omit हि after यरि.

103. A. E. Fm. प्रतीते for प्रतिपत्ते .

106. D. H. K. गवाक्षयो for गवाक्षयोः.

109. Om. सामर्थ्येष्टा

Page 120.

122. Dm. Fm. पुरुषादयः for पुद्गलादयः .

Page 133.

71. F. Am. read काव्यविकारदर्शनात्.
 73. A. B. C. E. F. G. H. K. read परिणमन्ते.
 76. B. omits तत् and reads for तस्य for मस्य.
 78. A. B. C. D. E. G. H. read प्रमाणस्य for प्रामाण्यस्य.

XXI.

Page 134.

12. C. E. G. जैत्र (c ह) स्वात् for जैत्र.
 13. A. B. C. E. F. G. H. जीवादयः for जीवाजीवादयः
 25. D. विगत for विगलित. A. B. E. H. अभिषेय° for अवषेय°.

Page 135.

32. D. प्रतिपालन for परिपालन
 35. D. reads अन्वयिदर्शनात्.
 43. G. reads पीतादिपर्यायादुभय स्तलरूप and omits from
 अनुमतेन to परम्परा°.
 50. A. B. G. E. F. K. त्रयात्मकं for त्रयात्मकं.
 54. A. B. C. D. E. F. G. H. K. omit इति after रूपादिबद्.

Page 136.

56. G. omits लक्षणानि.
 60. A. C. G. K. omit तद्वत् after रहितस्वात्

XXII.

3. C. G. H. read उपन्यसन् for उपन्यस्यन्

Page 137.

10. E. उपपद्यते, F. H. उपपद्यते for उपपाद्यते.
 24. D. एकत्वं E पाकजरूपादित्वं for पाकजरूपादिमत्वम्.
 25. A. C. E. and Dm. हरणादि K. हारणादि for हरण°
 26. Cm. reads °नियमता for °नयमता.

Page 138.

34. A. B. E. F. H. K. read साक्षात्साक्षात्
 36. F. and Cm. एकदेश for एकांश.
 37. D. omits मृगा..
 40. A. B. C. E. F. G. H. K. and Dm. त्रासं for त्रस्ततां.
 43. E. F. G. read बहुवचनेषु.
 44. D. omits सूत्रस्य.
 46. Cm. omits बहु before वचनान्ता°.
 49. D. reads सर्वविन्मूलतया प्रमाणत्वादिति काव्यार्थः and omits
 from अथवा to बहुवचनम्.

XIX.

Page 126.

1. D. H. तथागताः
2. A. E. F. G. H. read वत्पदार्थानां.
7. A. B. C. D. E. F. G. H. अकामान् for अकामयमानान्.

Page 127.

12. A. B. C. read सुसदृशं
14. K. reads वासना स्यात्
17. A. C. D. E. F. G. वितिष्ठते B. K. अवतिष्ठते; some व्यवतिष्ठते.
22. Om. reads न पटते.

Page 128.

44. B. reads पूर्वलक्षणेन for पूर्वक्षणेन
46. B. reads स्थिरसंबन्धस्य.

Page 129.

59. Dm. Fm. read भेदादिचर्चा.
61. K omits संवाद Om. भूतानि, Am. स्थितानि for पूतानि.
70. K. reads प्रतिपद्यन्ते.
73. B. अनेकवाद for अनेकान्तवाद
75. K. omits सर्वस्य before वस्तुन
77. F. omits अयन्तीति.

XX.

Page 130.

1. A. B. C. D. E. F. कुपाहनिग्रहं, G. कतिकुपाहनिग्रह, H. K. कुपाहनिग्रहण.

Page 131.

14. B. G. लौकापतिकस्य, O लोकापतिकस्य.
17. B. H. अविषेय for अवषेय.
28. Om. ततश्च for अतश्च

Page 132.

51. K. reads प्रतिबद्धलिङ्गद्वारा°, Am सञ्चल्यतो for सञ्चल्यतो.
61. K. adds मृतेभ्य. after परिणतेभ्य
62. B. C. E. F. G. H. K. omit आत्मन. उपयोगस्य before अहेतुत्वे. A. B. C. E. G. H. K. omit उपयोगः before स्यात्; some read it.

XXIV.

Page 148.

2. B. आत्मकं for आत्मकत्वं B. ग्ररूपेण for ग्ररूपणेन.
 7. Am. reads नास्तित्वेन सहविरोधं.
 12. B. उद्गावयति for उद्गृहति.
 13. B. reads अनास्तित्व for अस्तित्व, D. omits अस्तित्व.

Page 149.

27. Am. reads अथ न चासत्त्वं.
 30. Bm omits तु after अन्योपाधिकं; some read तु.
 34. A. B. C. E. मेचकरत्नेपि Bm. मेचके रत्नेपि. .
 35. Bm. इदग्निः for एभि.
 40. Am. omits आरुष्यत्.
 41. Bm. प्रसिद्धौ for प्रसिद्धिदर्शनात्.

Page 150.

45. A. B. C. E. K. H. read यः विरोधः and omit वा.
 60. A. E. H. K. उद्गावनीयाः for उद्गाविताः.
 D. reads °परोद्गाविता दोषाः स्वाद्वादमर्मेवेदिमिठद्वरणीयास्तदुप-
 पत्तिभिरिति काव्यार्थः and omits from अन्यग्रन्थ to निरवकाश
 एव and from स्वतन्त्रतया to the end.
 65. Bm. omits भवति after वैयधिकरणं.
 69. B. C. omit तावपि स्वभावान्तराभ्यां.

XXV.

Page 151.

2. Am. Bm. °स्वादे for °स्वाद.

Page 152.

25. A. E. K. omit भेद and read वादचतुष्टयी.
 H. reads वादनादचतुष्टयी.
 32. Bm. एतेन A. H. K. एते च for एते.

Page 153.

38. B. C. E. F. H. omit प्रदर्शितः.
 34. A. B. C. D. E. F. H. omit सप्तचित्रः.
 35. A. B. C. D. E. F. H. omit चर्चितः.

XXIII.

Page 139.

5. A. B. C. E. F. G. K. read गुणाः पर्याया .
 24. A. पर्यायेणया for पर्यायनयार्पणया.
 26 H. इत्यर्थः for इति.

Page 140.

30. Some omit एकं.
 47. A. B. C. D. E. F. G. K. परिणमते; H. परिणमन्ते.

Page 141.

55. A. B. C. D. E. F. G. K. इत्यादिकाः; some इत्यादयः .

Page 142.

97. D. H. सूत्रयुवादेः F.K. and Am. सूत्राववादे. for सूत्राववादेः.
 98. A. B. C. G. E. omit अति before प्रसङ्गेन.
 101. G. C. K. and Cm read एकसत्त्वादि.

Page 143.

115. Cm. अनलदि° D. जलदि° for आप्यादि°
 117. B. रूपादिस्वापस्याः for रूपापस्या.
 120. A. B. C. D. E. F. G. H. K. तदुक्तं for यदुक्तं.

Page 144.

127. D. and Am. फलैवकार for फलैवकारवद्.
 151. B. सत्त्वाभ्यां A. C. E. F. G. K. सदसत्त्वाभ्यां for सत्त्वाभ्यां सत्त्वाभ्यां.

Page 145

- 164-5-6. B. H. D. add इतरस्य निषेधरूपता A. E. G. F. K. इतरस्य च निषेधरूपता C. इति निषेधरूपता before एवं सर्वत्र etc.
 C. रूपता for विविधरूपता.
 176. B. E. G. H. K. omit प्राधान्य and read अनेदद्वयत्वा A. C. प्रधान for प्राधान्य.

Page 146.

195. A. G. D. and Dm. read अविद्याभाव.
 196. G. and Bm. लक्षणसम्बन्धः.
 200. C. D. H. add प्रधान after अभेद.

Page 147.

225. H. reads सत्त्वयुक्तीन् C. D. E. अनेदद्वितः सत्त्वयुक्त्वा.

58. D. उपपद्यते F. H. K. उत्पद्यते for उत्पद्यते.

63. A. E. F. H. K. स्वीक्रियमाणे for स्वीक्रियमार्ग.

Page 158.

67. Bm. adds सर्वस्य before द्रव्यस्य.

72. B. अर्थत. for अथ च.

74. D. रूपं for विषयं.

77. D. स एव for तदेव.

77. H. omits वाक् before युक्तत्वात्.

78. D. reads असिखि सङ्गेन एवं etc. and omits from अतिः to हेवाक.

78. A omits दुर्नीतिवादव्यसनासिस्तेन after कृपाणः.

81. D. reads वैलौक्य...विद्युत् etc. and omits तात्त्व्यात् to जन्तुजातम्.

85. Dm. अद्विधीयते E. अधीयते for अभिधीयते.

86. Dm. अजीवतत्त्व° for अजीवत्व°.

87. D. omits द्रव्य after दशावच.

XXVIII.

Page 159.

2. A. C. D. E. G. omit तेषां before प्रमाणनयानां.

F. H. K. omit प्रमाणनयानां.

Am. Bm. read प्रमाणनयानानां तेषां प्रतिपादयितुः.

7. A. D. G. E. F. H. K. omit परिच्छिद्यते after नयिते.

9. Some read त्रैगमादयः for त्रैगमाद्याः.

11. D. प्रमाणानि for प्रमाणे.

15. D. omits एकान्तास्तित्वमेव to स्वाभिमतं in line 19.

Page 160.

24. C. D. E. K. दर्शनार्थं for वेदनार्थं.

27. H. व्याख्याय for आख्याय.

29. Bm. विराकुर्वन् for विराकृतवान्.

31. D. omits from यथार्थोऽस्ति to यथार्थदर्शी.

36. H. सम्यग्मार्ग° for सन्मार्ग°.

44. H. reads प्रज्ञापनार्थं and omits प्रज्ञापनाङ्गज्ञापनार्थं before चत्वारि.

XXVI.

1. E. F. H. read बद्धलक्षणतया.
2. Am विधिहेतु for विविधहेतु.

Page 154

22. Dm. and D. F. omit क्रमेण after क्रियायां.
24. Am. and D. F. H. K. read अनित्यलक्षणत्वाद्
39. D. omits एकान्तवादियु.
40. Am. and K. read द्वादशाङ्गीमयं for द्वादशाङ्गीरूप.

Page 155.

42. A. B. D. E. omit अपरामवनीयद्
A. C. K. read परामाहुकानां for परामिमाहुकानां.
D. omits परामिमाहुकानां
42. D इति विधानाद् for इति कृत्यविधानाद्.
43. D. reads चर्षितुमर्हं जयति and omits अशक्यं चर्षितुमर्हं वा.
45. D. बाहुयु for द्विचत्सु.

XXVII.

- 3 D. H. omit बद्धत्त after उद्भावकतया.
7. A. B. O. D. E. F. G. H. K. नन् प्रयोग for नन्. प्रयोगः.
11. D. अपि श्रद्धे for उपश्रद्धे.
13. D. omits एव and reads परं तुलं.

Page 156

16. A. B. O. D. E. F. G. H. K. add नहु after सास्तव and omit न.
18. D. reads एकान्तरूपत्वे for एकान्तैकरूपत्वे.
19. A. omits अपि after अवस्थानेदः.
31. D. H. भवेत् for अभवत्.
33. Bm. reads नाप्यस्य विनेष.
38. Bm. and F. H. K. अद्वयपक्षे for अद्वयपक्षिः.

Page 157.

41. D. reads अपि after क्रियाकारिण.
42. Am. निरवयवं विनष्टत्वाद् H. निरन्वयविनाशे for निरवयवनाशे.
56. D. पूर्वलक्षण for पूर्वक्षण.

Page 167.

200. H. वस्तुतच्छब्दं for वस्तु शब्द°
 212. C. and Dm. वर्तमानं for प्रवर्तमानं.
 213. H. विधिनियेषाभ्यां for विधिप्रतिषेधाभ्यां.
 215. F. omits टीका.
 218. A. B. C. G. H. K. read समन्त भद्र°.

Page 168.

- 221-22. F. सन्वयवहारिकं for सांख्यवहारिकं
 223. A. B. C. G. K. एकैकश्च. D. एकत्वाद् for एकश्चः.
 234. A. B. D. E. F. H. K. तर्कापरपर्यायः for अपरनामा तर्कः.
 236. D. omits द्विधा after अनुमान.
 243. H. खलीकृतः for विखलीकृतः.

XXIX.

Page 169.

- A. B. C. D. E. F. G. H. K. बह्जावकार्यं for बह्कायजीवं
 in l. 3 of the 31
 5. Fm. निवृत्तिप्राप्तः A. E. D. F. K. निवृत्तिप्राप्तः C. H. निवृत्ति
 प्राप्तः G. निवृत्तिप्राप्तः for निवृत्तिप्राप्तः.
 13. Bm. omits स after खड्ग.
 A. B. C. D. K. निवृत्तिः, some निवृत्ति

Page 170.

27. A. B. C. D. E. F. G. H. K. प्ररोहण° for प्ररोह°.
 28. Bm. विपाकारम्भी भवति; some विपाकप्ररोही भवति.
 29. A. B. C. D. E. F. G. H. K. omit प्रसंख्यान and क्लेश
 and read नापनीतक्लेशो न दुःखबीजभावो वेति.
 34. A. B. C. E. F. G. H. omit तथा तेन प्रकारेण before
 .अनन्तसंख्यं.
 42. D. omits मर्यादया before प्ररूपितवान्.
 48. A. B. C. E. F. G. H. K. जीवत्वं for जीवं.
 48. D. सात्मकाः; some सात्मिकाः.

Page 171.

49. Bm. reads समानचानात्पानादर्थोऽङ्कुरवत्.

Page 161.

47. C. D. omit कृत before समासान्तः.
 50. D. हुनैयप्रमाणस्वरूपं.
 54. Bm. omits प्रापयति.
 70. D. जल्पितं for छुण्णं.
 D. omits from प्रवचन to अयम् line 70-71 on p. 162.

Page 162.

89. Bm. reads °लोकनाथितं प्रमाणं सिद्धं for °लोकनाथितं प्रमाण-
 प्रसिद्धं.
 87. A. उपचरयन्ति Bm. उपचरन्ति for उपरचयन्ति.
 92. Am. omits वर्तमान before क्षणविवर्त्ये°.

Page 163.

108. Bm. omits अर्थ before अभिप्रेति.
 109. D. omits from तथैव to प्रतीयन्ते lines 109-11.
 109. C. K. एकत्वं for एक.
 110. H. पुरन्दराद्याः for पुरन्दरादय .
 111. C. प्रत्ययते for प्रतीयन्ते.
 113. A. C. एकैकं for एक.
 113. K. पर्यायव्यवहारीनां for पर्यायव्यवहारां.

Page 164.

130. Bm. omits एवं आपते.
 131. D. विवर्तते for प्रवर्तते.
 138. D. repeats from वेदावत्यपि to अविकलमस्ति in line 140.
 138. C. D. H. K. and Dm. omit तदा after प्रयुज्येत.

Page 165.

157. Dm. प्रवादित for प्रमावित.
 170. Bm. reads क्षणमेकसुखी.

Page 166.

179. C. D. omit जीव before दृव्याणां.
 180. D. प्रतिपद्यमान. for प्रतिजानामः.
 181. Am. Bm. यच्च for यथा.

XXXII.

Page 177.

13. F. व्यतिकीर्णताख्य for व्यतिकीर्णताव्यामिश्रता.

D. K. omit स्वभावविनिमयः.

A. E. omit व्यामिश्रता.

C. reads व्यतिकीर्णता विनिमयः.

17. Bm. लक्ष्मत्वाद् for लक्षणत्वाद्

19. Bm. reads.—तथा च गीजिनबद्धमसुरयः.

देवीयत्पुरुदोषिणः क्षतमहो द्रोषाच्च देवीयति

सर्वशीयति सुखंमुख्यमवहं तत्त्वक्रमशीयति

हम्भार्गीयति जैनमार्गमपथं सम्यक्पथीयत्यहो

मिथ्यात्वग्रहितो जनः स्वगुणामर्थं कृतार्थीयति ॥ १ ॥

after तथा च ग्रन्थान्तरे.

24. Dm. and A. K. उपदिश्य for उपदर्श्य.

Page 178.

42. A. B. F. G. H. K. omit कृतः कारणाद्.

45. A. B. C. D. F. G. and Dm. देवतामन्तरे for देवामन्तरे.

48. Dm. reads प्रादिकर्मणः for आप्यादिकर्मणः

D. omits प्रादिकं विना^o to कृतसपर्याः in line 50.

Page 179.

80. In टीकाकारस्य प्रशस्तिः—D. reads राजिष्णो कलिनिर्जयाजिन इय
for विज्ञाणे कलिनिर्जयाजिनतुलां and A. B. C. D. E. F.

G. H. K. मयाविष्कृता for मया विस्तृता.

K. omits Verses 1 to 5 (both inclusive) in the
टीकाकारप्रशस्ति and also Verse 9.

55. A. B. C. D. E. F. G. K. म्बान्यादि; H. मालिन्यादि for म्बान्यादि.
 59. A. B. C. E. G. H. भगवदुपप्रे; some भगवदुपक्रमे.
 60. Bm. सर्वस्तोकायिका H. सर्वस्तोकाजसा for सर्वस्तोकाजसकायिका.
 64. D. F. omit अभ्यवहारिकान्
 70. D. तावतावता for तावता.
 72. D. K. अवसेयं for अवगन्तव्यं

XXX.

Page 172.

6. Am. असहजशीलिनः Ac. मस्तरशालिनः for असहजताशालिनः
 8. F. omits from स्वकक्षीकृतपक्ष to हेत्वादिभिरिति पक्षः in line 10.
 10. D. विशिष्टेन A. C. E. विशिष्टेन for वैशिष्ट्येन.

Page 173.

- 12-13 A. D. omit पक्षप्रतिपक्षभाव after तस्य भावः and omit पक्ष after परस्पर य.
 K. omits पक्ष after तस्य भावः.
 17. Bm. एवं सर्वत्र प्रयोगेषु C. एव सर्वत्र योगेषु.
 24. Dm. omits हि after पक्षपातित्वं.
 31. D. रूपतया H. पाठरूपतया for पदरूपतया.
 36. Bm. °शब्दस्य for °वादस्य.

Page 174.

40. D. omits मध्यस्थं before न्यायनिर्णेतारं.

XXXI.

Page 175.

4. Dm. निगमयन्नाह for निगमनमाह.
 8. D. omits संबन्धिनं before निखिलं.
 15. Am H. omit परि before ज्ञानात्

Page 176.

34. A. B. C. D. F. G. H. K. add विकार after अहंकार.
 Bm. omits बहु before वचनमात्रेण.
 Bm. न न सत्त्वहङ्कार. for न सत्त्वहङ्कार.
 34-35. D. omits स्तोत्रे प्रमौ and reads प्रदोक्तीय. for शङ्कनीयः.

Stanza III.

अदसस्तु विप्रकृष्टे [इदमस्तु संनिष्कृष्टे समीपतरवर्ति चैतदो रूपम् ।
अदसस्तु विप्रकृष्टे तदिति परोक्षे विज्ञानीयात् ॥]

रुसक वा परो मा वा विसं वा परियत्तक ।

मासिद्यम्वा हिया मासा सपक्षगुणकारिया ॥

(कृषतु मा वा परो मा वा विसं वा पर्यटतु (विषवत् प्रतिभातु वा) ।

भाषितव्या हिता भाषा स्वपक्षगुणकारिका (कारिणी) ॥

OE. परो कृष्यतु वा मा वा विषवत् प्रतिभातु वा ।

भाषितव्या हिता भाषा स्वपक्षगुणकारिणी ॥)

—Homa-S'renikacaritra II. 32.

वाचकमुक्त्यः—न भवति धर्मः श्रोतुः सर्वस्वैकान्ततो हितभवणात् ।

श्रुतोलुप्रहनुष्या वक्तुस्त्वेकान्ततो भवति ॥

—Umāsvāti ('Vācakamukhya')'s Tatt. Sūtra-Sambandha-
Kārikā 29.

Stanza IV.

गम्ययपः कर्माधारे

—Homa S'abda II. ii. 74.

Stanza V.

उत्पादगम्ययधौन्ययुक्तं सत्

—Tattvārtha Sūtra V. 29.

अवकाशदमाकाशम् —Bhāṣavijayagani's Vṛtti on Uttar-

ādhyaṇa Adh. XXVIII. 9.

अयमेव हि भेदो भेदहेतुर्वा यद्विरुद्धधर्मायासः कारणभेदमेति

—Untraced.

अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपं नित्यम्

”

तद्भावाभ्यर्थं नित्यम्

—Tatt. Sūtra V. 30.

द्रव्यं पर्यायवियुतं पर्याया द्रव्यवर्जिताः ।

क कदा केन किरूपा दृष्टा मानेन केन वा ॥

[OE. द्रव्यं पञ्चव विष्णुभं द्रव्यविदसाय पञ्चवा नस्थि

—Sammati I. 12.]

Appendix B: Quotations & References

Stanza I.

ज्ञानिनो धर्मतीर्थस्य कर्तारः परमं पदम् ।

गत्वाऽऽगच्छन्ति भूयोऽपि मवं तीर्थनिकारतः

—Untraced.

सर्वं पश्यतु वा मा वा तत्त्वनिष्ठं तु पश्यतु ।

कीदृशस्यापरिज्ञानं तस्य नः क्रोपयुज्यते ॥

—Untraced.

Called "वैशेषिकवचनम्" by Malligēpa. Quoted also in Pārthasarathi's Commentary (न्यायरत्नाकर) on Mīm. Śi. Vārtika on Mīm. Sūtra II.

तस्मादनुष्ठानगतं ज्ञानमस्य विचार्यताम् ।

प्रमाणं दूरदर्शी चेदेते गृह्णानुपास्महे ॥

—Untraced.

Probably this too "वैशेषिकवचनम्".

ये पुनं जाणह से सर्व्वं जाणह ।

ये सर्व्वं जाणह से पुनं जाणह ॥

—Ācārāṅga, Śrūta Skandha (I), Adhyāyana III, Uddēśa iv, Sūtra 122.

एको भावः सर्व्वया येन दृष्टः सर्व्वे भावाः सर्व्वया तेन दृष्टाः ।

सर्व्वे भावाः सर्व्वया येन दृष्टा एको भावः सर्व्वया तेन दृष्टः ॥

—Untraced.

पया निशीयकूर्णी.....

—Nīśīthacūṇi, Udd. 17.

अत्रादित्वाद् [अत्रादिभ्यः]—Hema Śabdānuśāsanā VII. ii. 46.

शास्त्रादेर्यः

—Hema Ś'abda VII. i. 114.

श्रीवर्चमानाभिषमात्मरूपम् [अगन्यमध्यात्मविदामवाच्यं वचस्विनाम-
क्षवतोऽपरोक्षम् । श्रीवर्चमानाभिषमात्मरूपमहं स्तुतेर्गोचरमात्मयामि ॥]

—Ayogavyavaccheda Śt. I.

Stanza II.

तदर्थ्यं चतुर्थी

—Hema Ś'abda II. ii. 54.

स्पृहेर्भाष्यं वा

—Hema Ś'abda II. ii. 26.

विश्वतश्चक्षुस्त विश्वतोमुखो विश्वतःपाणिल विश्वतःपाद् ।

—S'ukla Yajurveda Samhita XVII. 19.

किरणा गुणा न द्रव्यं तेषि पथासो गुणो, न वा द्रव्यं ।

अं णाणं आयगुणो कहमदब्बो स अन्नत्थ ॥ १ ॥

गान्त्तण न परिछिंद्ह णाणं णेयं तयस्मि देसस्मि ।

आयत्थं थिय, नवरं अचित्तसत्ती उ विण्णेयं ॥ २ ॥

लोहोवलस्स सत्ती आयत्था चेव भिच्चदेसं पि ।

लोहं आगरिसंती दीसद् इह कज्जपच्च कक्खा ॥ ३ ॥

एवमिह णाणसत्ती आयत्था चेव हंदि लोगतं ।

अद् परिछिंद्ह सन्नं कोणु विरोहो भवे सत्थ एत्थं ॥ ४ ॥

—Dharma-Sāṃgrahinī of Haribhadra-cārya 370-373.

न हिंस्याद् सर्वां भूतानि ।

—Untraced.

Often quoted

ब्रह्मतानि नियुज्यन्ते पञ्चवां मध्यमेऽहनि ।

अश्वमेधस्य वचनाद् न्यूनानि पञ्चभिर्दिभिः ॥

(V. L. ब्रह्मस्य नवभिर्भाषिकानि च)

—Quoted in Mahādhara-Bhāṣya on Yajus Samhitā Adh.24,
and in Mādhara Vṛtti on S. Kārikā.

अग्नीषोमीयं पञ्चमालमेत । —Aitareya Āraṇyaka VI. 3.

सप्तदश प्राजापत्यान् पञ्चमालमेत । —Taittirīya Samhitā I. 4.

ब्राह्मणार्थेऽनृतं श्रूयात् । —Āpastamba.

न नर्मयुक्तं वचनं हिनस्ति न स्त्रीषु राज्ञश्च विवाहकाले ।

प्राणास्यये सर्वधनापहारे पञ्चाऽनृतान्याहुरपातकानि ॥

Of. उद्वाहकाले इति संप्रयोगे प्राणास्यये सर्वधनापहारे ।

विप्रस्य चार्थे शानृतं वदेयुः पञ्चानृतान्याहुरपातकानि ॥

—Vasiṣṭha Dharma Sūtra XVI. 36.

ब्राह्मणानां तु दौर्बल्याद् वृषकाः परिभुजते ।

(भानृशंस्याद् ब्राह्मणस्य भुजते हीतरे जनाः ॥

—Manu Smṛti I. 101 b.

स्वमेव ब्राह्मणो भुङ्क्ते स्वं वस्ते स्वं ददाति च ।

Of. Bhāgavata.

—Manu Smṛti I. 101 a.

त्रिविधः खल्वयं धर्मिणः परिणामो चर्मलक्षणावस्थारूपः ।

—Yoga Sūtra III. 13, Vyāsa-Bhāṣya.

सा तु द्विविधा—नित्याऽनित्या च.....

—Prajastapāda Bhāṣya, Section on पृथ्वी.

शब्दकारणत्ववचनात् संयोगविभागौ—Section on आकाश.

अच्युतानुत्पन्न.....नानाकार्याणां कथमुत्पत्तिः

—Taken substantially and almost verbatim from Hemacandra's com. on his own Pramāṇa-Mīmāṃsā.

सापेक्षसमर्थम्—A nyāya of in Hema Śābdanuṣāṣana and noted in the collection of nyāyas made by Hemahamsagani.

यो यत्रैव तत्रैव यो यदैव तदैव स ।

न देशकालयोर्न्यासिर्भावानामिह विद्यते ॥

—Untraced.

Attributed to Ājivakas in A. M. P. edition.

भागे सिद्धो नरो भागे योऽर्थो भागद्वयात्मकः ।

तमभागं विभागेन नरसिद्धं प्रचक्षते ॥

—Untraced.

सर्वे गत्यर्था ज्ञानार्थाः—A nyāya from Hema.44.(see supra).

Stanza VI.

ईश्वरप्रेरितो गच्छेत् स्वर्गं वा श्रममेव वा (v. l. नरकमेव वा)

अज्ञो(न्यो)जन्तुरनीशोऽयमात्मनः सुखदुःखयोः ॥

—Mahābhārata. Attributed to Vyāsa (and rightly) by the author of the Parikṣāmukha Sūtra Laghuvṛtti. Found quoted in Śābara-Bhāṣya on Mīm. Sūtra I. ii. 4. Also in Māthara Vṛtti on Sāṃkhyakārikā 61.

अपगतमले हि मनसि.....शूलममन्यस्य

—Kādambari-Pūrvārdha, Peterson's edition p. 103.

सद्धर्मबीजवपनानघकौशलस्य

यल्लोकबान्धव तवापि खिलान्यभूवन् ।

तस्माद्भुतं खगकुलेष्विह तामसेषु

सूर्याशवो मधुकरीचरणावदाताः ॥

—Siddhāṣena's Drāṭrīmśikā II, 13.

व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं सङ्करोऽयानवस्थितिः ।

रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसङ्ग्रहः ॥

—Udayanācārya's Dravya Kiranāvali p. 161.

न हि वै सशरीरस्य त्रियाग्नियोरपहतिरस्ति ।

अशरीरं वाच सन्तं त्रियाग्निमे न स्पृशतः ।

—Chāndogya VIII. 12.

बावदात्मगुणा. सर्वे नोच्छिन्ना वासनादयः ।

तावदात्यन्तिकी दुःखव्यावृत्तिर्न विकल्प्यते ॥ १ ॥

धर्माधर्मनिमित्तो हि संभवः सुखदुःखयोः ।

मूलभूतौ च तावेव स्तम्भौ संसारसंघनः ॥ २ ॥

तदुच्छेदे च तत्कार्यशरीराद्यनुपपत्त्या ।

नात्मनः सुखदुःखे स्त इत्यसौ मुक्त उच्यते ॥ ३ ॥

इच्छाद्वेषप्रयत्नादि भोगाऽऽयतनबन्धनम् ।

वच्छिन्नभोगायतनो नात्मा तैरपि युज्यते ॥ ४ ॥

तदेवं त्रिषणादीनां नवानामपि मूलतः ।

गुणानामात्मनो ध्वंसः सोपवर्गः प्रतिष्ठितः ॥ ५ ॥

ननु तस्यामवस्थार्था कीदृशात्मावशिष्यते ।

स्वरूपैकप्रतिष्ठानः परित्यक्तोऽखिलैर्गुणैः ॥ ६ ॥

ऊर्मिषट्कातिर्गं रूपं तद्व्याहुर्मनीषिणः ।

संसारबन्धनाधीनदुःखलेशाद्यदूषितम् ॥ ७ ॥

कामक्रोधलोभगर्वदम्भहर्षा—ऊर्मिषट्कमिति ।”

—Nyāyamanjari of Jayanta.

करणं द्विविधं ज्ञेयं बाह्यमाम्यन्तरं बुधैः ।

यथा लुनाति दात्रेण भेदं गच्छति चेतसा ॥

—Attributed to grammarians—Untraced.

न हि वै सशरीरस्य सतः त्रियाग्नियोरपहतिरस्ति”

—Chāndogya VIII. 12.

सुखमात्यन्तिकं यत्र बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।

तं वै मोक्षं विबालीयाद् दुष्प्रापमकृतात्मभिः ॥ —Untraced.

—The first line is found also in the Bhagavadgītā.

अपुत्रस्य गतिर्नास्ति ।

—Devī Bhāgarata.

अनेकानि सहस्राणि कुमारब्रह्मचारिणाम् ।

दिवं गतानि विप्राणामकृत्वा कृलसंततिम् ॥

—Āpastamba.

Stanza VII.

आवर्जिता किञ्चिदिव स्तनाभ्याम् ।

—Kumārasambhava III. 54.

उद्वृत्तः क इव सुखावहः परेषाम् ।

—S'isupālavadha.

प्राप्तानामेव प्राप्तिः समवायः ।

—Vide Prasastapāda's 'अप्राप्तानां प्राप्तिः संयोगः' and S'ridhara's comment thereon: अप्राप्तयोरिति समवायम्ववच्छेदार्थम् ।

अभ्यभिचारी मुखयोऽविकलोऽसाधारणोऽन्तरङ्गश्च ।

विपरीतो गौणोऽर्थः, सति सुत्ये, धीः कथं गौणे ॥ —Untraced.

ईहायाः प्रत्ययमेवतः ।

—Homa Lingānuśāsana पुंली० 5.

Stanza VIII.

पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशः कालो दिगात्मा मनः इति नव द्रव्याणि ।

—Vaiś. Sūtra I. 1. 5 and Prasasta.

रूपरसगन्धस्पर्शसंख्यापरिमाणानि पृथक्च संयोगविभागौ परत्वापरत्वे बुद्धिः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नश्च ।—Vaiś. Sūtra I. i 6 and Prasastapāda Bhāṣya.

अन्त्येषु भवा अन्त्याः, स्वाश्रयविशेषकत्वाद् विशेषाः । विनाशारम्भरहितेषु नित्यद्रव्येष्वण्वाकाशकालदिगाऽऽत्ममनःसु—प्रतिद्रव्यमेकैकशो वर्तमाना अत्यन्तान्यावृत्तिबुद्धिहेतवः । यथाऽऽत्मदादीनां गवादिष्वन्वादिभ्यस्तुल्याकृतिगुणक्रियावयवोपचयावयवविशेषसंयोगनिमित्ता प्रत्ययव्यावृत्तिर्दृष्टा—गोः शुक्रः शीघ्रगतिः पीनः ककुभ्राण् महाघण्ट इति; तथाऽऽत्मद्विशिष्टानां योगीनां—नित्येषु तुल्याकृतिगुणक्रियेषु परमाणुषु, मुक्तात्मनःसु चाऽन्यनिमित्तासंभवाद् येभ्यो निमित्तेभ्यः प्रत्याधारं विलक्षणोऽयमिति प्रत्ययव्यावृत्तिः, देशकालविप्रकृष्टे च परमाणौ स पृथायमिति प्रत्यभिज्ञानं च भवति, तेऽन्त्या विशेषाः ।

—Prasastapāda Bhāṣya p. 168.

गतानुगतिको साकं कुमारं सप्रतारितः ।

मातादिति कलादीनि प्राह कारुणिको मुनिः ॥ —Untraced.

प्रमाणप्रमेय.....निःश्रेयसाधिगमः ॥

—Gautama's Nyāyasūtra I. i. 1.

अर्थोपलब्धिहेतुः प्रमाणम्

—Vātsyāyana Bhāṣya.

सम्यगनुभवसाधनं प्रमाणम् —Bhāsarvajña's Nyāyasāra
which has a commentary called Nyāyabhāṣana.

स्वपरव्यवसायि ज्ञानं प्रमाणम् —Pramānanaya-tattvālokā-
lāmākāra of Devasūri and Pramānamimāṃsā of Hemacandra.

प्रवृत्तिदोषजनितं सुखदुःखात्मकं सुखं फलं तत्साधनं तु गौणम्

—Jayanta's Nyāyamañjarī.

द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु प्रमेयम्

—Pramānanaya-tattvālokālāmākāra.

साधर्म्यवैधर्म्य.....समा —Gautama's Nyāyasūtra.

Stanza XI.

महोक्षं वा महात्वं वा श्रोत्रियाय प्रकल्पयेत्

—Yajñavalkya Smṛti, Ācāra 109.

द्वौ मासौ मत्स्यमसिन् त्रीन् मासान् हरिणेन तु ।

औरज्जेणाय चतुरः साकुनेनेह पञ्च तु ॥ —Manusmṛti III. 268.

धृत्या धर्मसर्वस्वं श्रुत्वा वैवाचचार्यताम् —Cānakya I. 7.

also M. Bh.

संबद्धं वर्तमानं च गृह्यते चक्षुरादिना—

—Kumārila's Mim. Śl. Vārtika IV. 84.

पुठवाइयाण जइवि हु होइ विष्वासो जिणालयाहिन्तो ।

तत्त्विसया वि सुविद्धिस्स गियमओ अत्थि अणुक्कपा ॥

एवाहिंत्तो बुद्धा विरया रक्खन्ति जेण पुठवाई ।

इत्थो निब्बाणगया अवाहिया आभवमिसाणं ॥

रोगिसिरावेहो इव सुविज्ज किरिया व सुप्पठत्ताओ ।

परिणामसुंदरच्चिय चिह्नासे बाइओगे वि ॥

वेरं वृन्दावने रम्ये क्रांष्टुत्वमभिवाञ्छितम् ।
न तु वैशेषिकीं मुक्तिं गौतमो गन्तुमिच्छति ॥ —Untraced.
मोक्षे भवे च सर्वत्र निःस्पृहो मुनिसत्तमः । —Untraced.

नष्टं मिय छाडमत्थिए नाणे ।
(उपपणमि अणंते नष्ट मिय छाडमत्थिए नाणे ।
शईए सपत्तो महक्षेणवणंमि उज्जाने ।
उत्पत्तेऽनन्ते नष्टे च छायात्थिके ज्ञावे ।
राण्यां सप्राप्तो महासेनवनं उद्यानम् ॥

—Āvaśyaka Purvavibhāga 539.

पुण्यपापक्षयो मोक्षः —Untraced.
said to be 'भागमवचन'.

सर्वगतत्वेऽप्यात्मनो वेदप्रदेशे ज्ञातृत्वम् । नान्यत्र । शरीरस्यो-
पभोगायतनत्वात् । अन्यथा तस्य वैयर्थ्यात् ।
—Śrīdhara's Nyāyakandaṭṭi.

माना त्मानो व्यवस्थात.

आकाशोऽपि सदेशः, सकृत्सर्वभूताभिसंबन्धाईत्वात्”

—Attributed in the text to the author of Dravyāśāmkāra.

इम कारके —Hema S'abda III. ii. 121.

बहुमिरात्मप्रदेशैरभिष्ठिता देहावयवा मर्माणि— ?

गुणादक्षिणं नवा— —Hema S'abda II. ii. 77.

लब्धिव्याप्त्यर्थिना तु स्याद् दुःस्थितेनामहात्मना ।

छलजातिप्रधानो य स विवाद इति स्मृतः ॥

—Haribhadrasūri's Aṣṭaka XII. 4.

Cf. वादं च निर्णयफलार्थिभिरेव क्षिप्यसम्रह्यचारिगुरुभिः सह वीतरागैः ।

न क्वातिलाभरमसप्रतिवर्धमानस्पर्शानुबन्धविधुरात्मभिरारभेत ॥

—Jayanta's Nyāyamañjarī.

अभ्युपेत्य पक्षं यो न स्थापयति स वैतण्डिक इत्युच्यते ॥

—Uddyotakara's Nyāya-Vārtika I. i. 1.

दुःशिक्षितकृतकालेशवाचालिताननाः ।

शक्याः किमन्यथा जेतुं वितण्डाद्योपमण्डिताः ॥

प्राणावाताद् तु यो धर्ममीहते मूढमानसः ।

स धाम्भति सुधावृष्टिं कृष्णाहिमुखकोटरात् ॥

—Attributed in the Text to Vyāsa (Mahābhārata).

चतुर्थ्यन्तं पदमेव देवता ।

—Pūrvamīmāṃsā.

शब्देतरस्ये युगपद्भिन्नदेशेषु बह्वेषु ।

न सा प्रयाति सांनिध्यं मूर्तत्वादस्मदादिवत् ॥ —Mrgendra (?)

अभिमुखा वै देवाः ।

—Āśvalāyana Grhyasūtra 4.

मृतानामपि जन्तूनां श्राद्धं चेतुःस्तिकारणम् ।

तन्निर्वाणप्रदीपस्य स्नेहः संवर्द्धयेच्छिखात् ॥

—Untraced.

अतीन्द्रियाणामर्थानां साक्षाद् द्रष्टा न विद्यते ।

नित्येभ्यो वेदवाक्येभ्यो यथार्थत्वविनिश्चयः ॥

(प्र. 1. तस्मादतीन्द्रियं, द्रष्टुरभावतः)

—Haribhadrāsūri's Saddarśana Samuccaya.

तात्त्वादिजन्मा ननु वर्णवर्गौ वर्णात्मको वेद इति स्फुटं वः ।

पुंसश्च तात्त्वादिरतः कथं स्वादपौरुषेयोऽयमिति प्रतीतिः ॥

—Untraced.

अभिहोत्रं शुद्ध्यात् स्वर्गकामः

—Taittirīya Samhitā (?)

न हिंस्यात् सर्वा मृताणि

—Untraced.

उत्सर्गापवादयोरपवादो विधिर्बलीयात् ।

—Hemahamsagani's Hema. Nyāya.

सम्बन्धस्य संजमं संजमानो अप्याणमेव रक्षिष्यते ।

शुद्धाद् अह्वायान्नो पुणो विसोही नयादविरहं ॥

[सर्वत्र संजमं संयमादात्मानमेव रक्षेत् ।

मुच्यतेतिपातात्पुनर्विशुद्धिर्नवाविरतिः ।]

—Untraced.

उत्पद्यते हि सावस्था देशकालमयान् प्रति ।

यस्यामकार्यं कार्यं स्यात्, कर्म कार्यं तु वर्जयेत् ॥

—Untraced.

काकाविरोधि निर्दिष्टं ज्वरादौ कृत्तनं हितम् ।

शूतेनिकममश्लोषश्लोकमकृतज्वरात् ॥

[=पृथिव्यादीनां यद्यपि भवत्येष विनाशो जिनलयादिभ्यः ।

तद्विषयापि सुदृष्टेर्नियमतोऽस्त्यनुकम्पा ॥

पूतान्यो बुद्धा विरता रक्षन्ति येन पृथिव्यादीन् ।

अतो निर्वाणयता अबाधिता आभवमेवाम् ॥

रोगिशिरावेध इव सुवैद्यक्रिया इव सुप्रयुक्ता तु ।

परिणामसुन्दर इव चेष्टा सा बाधयोगेपि ॥—

—Jinapatisūri's Pañcalīngī 58-59-60.

श्वेतं वायव्यमजमालमेत भूतिकामः॥—Śatapatha Brāhmaṇa(?)

औषध्यः पशवो वृक्षास्तिर्यञ्चः पक्षिणस्तथा ।

यज्ञार्यं निधनं प्रासातः प्राप्नुवन्त्युच्छ्रित पुनः ॥

—Quoted in Hema-Yogaśāstra.

सूर्यं (v. l. वृक्षं) कृत्वा पशून् हत्वा कृत्वा रुधिरकर्दमम् ।

यद्येव गम्यते स्वर्गे वरके केन गम्यते ॥

—Found quoted in Māhara Vṛtti on SāmkhyaLārīkā.

आरोग्य बोहिकाम समाहिवरमुत्तमं दिष्टु ।

[=आरोग्यं बुहिकाम समाहिवरमुत्तमं ददतु]

—Avaśyaka XXIV. 6.

देवोपहारभ्यामेन यज्ञभ्यामेन येऽथवा ।

अस्ति जन्तून् गतघृणा घोरा ते यान्ति दुर्गातिम् ॥ —Untraced.

अन्धे तमसि मज्जामः पशुभिर्ये यजामहे ।

हिंसा नाम भवेद् धर्मो न भूतो न भविष्यति ॥ —Untraced.

अग्निर्मानेतस्माद्विंसाकृतादेनसो सुष्ठु ।

—Untraced.

Pāraskara (?)

ज्ञानपालिपरिक्षिप्ते ब्रह्मचर्यदयाम्मसि ।

स्नात्वातिविमले तीर्थे पापपट्टापहारिणि ॥

ध्यानाग्नौ जीवकुण्डस्थे दममाकृतदीपिते ।

असत्कर्मसमित्क्षेपैरग्निहोत्रं कुरुचमम् ॥

कपायपशुभिर्दुष्टैर्धर्मकार्यनाशकैः ।

शममन्त्रदुर्तैर्यज्ञ विवेदि विहितं बुधैः ॥

सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म नेह नानाऽस्ति किञ्चन ।

आरामं तस्य पश्यन्ति न तत् पश्यति कश्चन ॥ (See Supra).

निर्विशेषं हि सामान्यं भवेत् खरविषाणवत् ।

सामान्यरहितत्वेन विशेषास्तद्वदेव हि ॥

—Mīmāṃsā S'l. Vārtika V. (Ākṛti) 10. (with न for हि and
रहितत्वाच्च for रहितत्वेन.

हेतोरद्वैतसिद्धिभेद् द्वैतं स्याद् हेतुसाध्ययोः ।

हेतुना चेद् विना सिद्धिद्वैतं बाह्यमात्रतो न किम् ॥

—Āptamīmāṃsā II. 26.

कर्मद्वैतं फलद्वैतं लोकद्वैतं विरुध्यते ।

विद्याविद्याद्वयं न स्याद् बन्धमोक्षद्वयं तथा ॥

—Āptamīmāṃsā II. 25.

Stanza XIV.

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते ।

अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥

—Bhartrhari's Vākyapadīya I. 124.

पुतासु पञ्चस्ववभासिनीषु प्रत्यक्षबोधे स्फुटमद्गुलीषु ।

साधारणं रूपमवेक्षते यः शब्दं शिरस्यात्मन ईक्षते सः ॥

—Āśoka's Saṃśayaśāsanadīk.

आभिधानं अभिधेयाद् होई मिश्रं अभिज्ञं च ।

क्षुरभक्षिमोक्षगुणधारणमिह जम्हा उ वयण सवर्णार्णं ॥

नवि छिओ न वि दाहो ण पूरणं, तेण मिश्रं तु ।

जम्हा य मोक्षगुणधारणमिह तस्येव पञ्चओ होइ ॥

न य होइ स अक्षत्य तेण अभिज्ञं तदस्यओ

(=अभिधानमभिधेयाद् भवति मिश्रमभिज्ञं च ।

क्षुरा-भि-मोक्षगुणधारणे यस्यासु वदन्भवणयोः ।

नापिच्छेदो नापि दाहो न पूरणं तेन मिश्रं तु ।

यस्माच्च मोक्षगुणधारणे तत्रैव प्रत्ययो भवति ।

न च भवति अन्यार्थे तेनाभिज्ञं तदर्थत्वं ।)

—Bhadrabāhu (where ?).

पूजया विपुलं राज्यमग्निकार्येण संपदः ।

तपः पापविशुद्धयर्थं ज्ञानं ध्यानं च मुक्तिदम् ॥

—Attributed to Vyāsa (Mahābhārata).

Stanza XII.

सत्संप्रयोगे इन्द्रियबुद्धिजन्मलक्षणं ज्ञानं, ततोऽर्थप्राप्त्यर्थं, तस्मादर्थोपधिः,
तथा प्रवर्तकज्ञानस्योपकर्मम्: —Based on Jaiminiśūtra I. 1. 45.

Stanza XIII.

ते च प्राप्नुवन्वन्तं बुद्धये चादिपूरुषः । —Raghu X. 6.

सर्वं सखिद्वद् ब्रह्म नेह नामास्ति किञ्चन ।

आरामं तस्य पश्यन्ति न तत्पश्यति कश्चन ॥

—Chāndogya Upaniṣad III, 14.

आहुर्विधाद् प्रत्यक्षं न निवेद्य विप्रब्रितः ।

नैकत्वं आगमस्तेन प्रत्यक्षेण प्रवाच्यते ॥

—Tattvārtha Ś'loka-Vārtika I. 36, and quoted in Jayanta's Nyāyamañjarī.

अस्ति ब्रह्मलोचनज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।

बाह्यभूतादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुनम् ॥

—Mīmāṃsā Ś'loka-Vārtika (Pratyakṣa) 112.

यदद्वैतं तद् ब्रह्मणो रूपम् ।

—Vedānta(?)

प्रत्यक्षाद्यवतारः स्याद् भावांशो गृह्यते यद्वा ।

व्यापारस्तदनुत्पत्तेरभावाशो निवृत्तिरिति ॥

—Mīmāṃsā Ś'l. Vārtika V. (Abbāva) 17.

पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भान्यम् ।

उतामृतत्वस्येक्षानो यदन्नेनातिरोहति ।

—Yajurveda's variant of Rg. X.

यदेनति यन्नैनति, यद्दूरे यदन्तिके ।

यदन्तरस्य सर्वस्य यदुत सर्वस्यास्य बाह्यतः ।—Īśāvāsya-Upaniṣad.

अयमात्मा श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिच्यासितव्यानुमन्तव्यः ।

—Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (without 'अनमन्तव्यः').

बुद्धिदर्पणसंक्रान्तमर्थप्रतिबिम्बकं द्वितीयदर्पणकल्पे पुंस्यध्यारोहति; तदेव भोक्तृत्वमस्य न स्वात्मनो विकारापत्तिः । —Vādamahārṇava (?)

विविक्ते इक्षुरिणतो बुद्धौ भोगोऽस्य कथ्यते ।

प्रतिबिम्बोदयः स्वच्छे यथा चन्द्रमसोऽम्मासि ॥ —Āsuri.

पुरुषोऽविकृतात्मैव स्वनिर्भासमचेतनम् ।

मनः करोति साक्षिध्याद्रुपाधिः स्फटिकं यथा ॥ —Vindhyavāsin.

अपरिणामिनी भोक्तृशक्तिरप्रतिसंक्रमा च परिणामिन्यर्थे प्रतिसंक्रान्ते च तद्बुद्धिस्तु भवति । —Vyāsa on Patañjali's Yogasūtra.

शब्दगुणमाकाशम् ।

—Vaiś. sūtra.

नानाश्रयायाः प्रकृतेरेव बन्धमोक्षौ संसारश्च; न पुरुषस्य ।

—Based on Sāṃkhyakārikā 62.

इष्टार्थं मन्यमाना वरीढं नान्यच्छ्रेयो येऽभिनन्दन्ति मूढाः ।

नाकस्य पुष्टे ते सुकृतेन भूत्वा इमं लोकं हीनतरं वा विशन्ति ॥

—Mundaka Upaniṣad I. 2. 10.

रत्नस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।

पुरुषस्य तथाऽभानं प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृतिः ॥

—Sāṃkhyakārikā 59.

तमोभोहमहामोहतामिसान्धतामिच्छभेदाद् पञ्चधाऽविद्यास्मितारागद्वेषाभि-
निवेशरूपो विपर्ययः ।

—Sāṃkhyakārikā 47; Gaudapāda and Vācaspati 53, 49, 50, 51.

उभयत्र तदेव ज्ञानं प्रमाणफलमधिगमरूपत्वाद् ।

(= तदेव च प्रत्यक्षं ज्ञानं प्रमाणफलमर्थप्रतीतिरूपत्वाद् ।)

—Nyāyabindu I. 18.

द्विष्टसंबन्धसंवित्तिर्नैकरूपप्रवेदनात् ।

द्वयोः स्वरूपग्रहणे सति संबन्धवेदनम् ॥

—Untraced.

—See however P. N. Tattva-Ratna p. 42.

अर्थसारूप्यमस्य प्रमाणं तद्वशादर्थप्रतीतिसिद्धेः ।

—Nyāyabindu I 19, 20.

विकल्पयोनयः शब्दा विकल्पाः शब्दयोनयः ।

कार्यकारणता तेषां नार्यं शब्दाः स्मृत्यन्त्यपि ॥ —Untraced.

सर्वमस्ति स्वरूपेण, पररूपेण नास्ति च ।

अन्यथा सर्वसत्त्वं स्यात्, स्वरूपस्याप्यसंभवः ॥ —Untraced.

जे एगं जाणइ से सव्वं जाणइ ।

जे सव्वं जाणइ से एगं जाणइ । —See supra. St. I.

एको भावः सर्वथा येन दृष्टः सर्वे भावाः सर्वथा तेन दृष्टाः ।

सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टा एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः ॥

—See Supra. St. I.

स्वाभाविकसामर्थ्यसमयाम्यामर्थबोधनिबन्धनं शब्दः ।

—Pramāṇanaya IV. 11.

अपोहः शब्दलिङ्गाभ्यां न वस्तु विधिनोच्यते । —See Diṅṅga.

Stanza XV.

तस्माद् न बध्यते नापि मुच्यते नापि संसरति कश्चिद् ।

संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृति ॥

—Sāmkhyakārikā 62.

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

षोडशकश्च विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥

—Sāmkhyakārikā 3.

अमूर्तश्चेतनो भोगी नित्यः सर्वगतोऽक्रियः ।

अकर्ता निर्गुणः सूक्ष्म आत्मा कापिकदर्शने ॥ —Untraced.

शुद्धोऽपि पुरुषः प्रत्ययं बौद्धमनुपश्यति, तमनुपश्यन् अतदात्मको तदाऽऽ-
त्मक इव प्रतिभासते । —Vjāsī Bhāṣya.

सर्वो व्यवहृतां आलोच्य—नन्वहमत्राधिकृत इत्यभिमत्य, कर्तव्यमेतन्मया,
इत्यध्यवस्यति । ततश्च प्रवर्तते, इति लोकेत सिद्धम् । तत्र कर्तव्यमिति योऽयं
निश्चयमिति सन्निधानापन्नचैतन्याया बुद्धेः सोऽप्यवसायो बुद्धेरसाधारणो व्यापारः ।

—Sāmkhyatattva Kaumudī on S. K. Verse 23.

आशामोदकतृप्ता ये ये चास्वादितमोदकाः ।

रसवीर्यविपाकादि तुल्यं तेषां प्रसज्यते ॥

Untraced.

Stanza XVII.

सर्वं एवायमनुमानानुमेयन्यवहारो बुध्यारूढेन । धर्मधर्मिभावेन न
बहिस्सदसस्वमपेक्षते ।—Quoted in the Nyāyavārtika and attributed
by Pārīha-Sārathi to Dinnāga.

यथा यथा विचार्यन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा ।

यदेतद् स्वयमर्थेभ्यो रोचते तत्र के वयम् ॥

—Untraced.

सुखादि चैत्यमानं हि स्वतन्त्रं नानुमूयते ।

मनुवर्यानुवेचात्तु सिद्धं ग्रहणसारमनः ॥

इदं सुखमिति ज्ञानं इश्यते न यदादिवत् ।

अहं सुखीति तु क्षिरात्मनोऽपि प्रकाशिका ॥—Nyāyamañjarī.

देशतो नाशिनो भावा इष्टा निखिलनश्वराः ।

नेषपङ्क्यादयो यद्वत् पूर्वं रागादयो मताः ॥

—Untraced.

रागाद् वा द्वेषाद् वा मोहाद् वा वाक्यमुच्यते ह्यनृतम् ।

यस्य तु नैते दोषास्तस्याऽनृत कारणं किं स्यात् ॥

”

पुनो भाषा

—Thapāṅga I. i.

नासन्न सन्न सवसन्न चाप्यनुमयात्मकम् ।

चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः ॥

v. l. °माध्यमिका; but माध्यमिका is evidently the correct
reading.

Stanza XXVIII.

यच्चित्तं तच्चित्तान्तरं प्रतिसंयते यथेदानीन्तनं चित्तं चित्तं च मरणकालभावि ।

—Nokṣākaragupta.

निखिलवासनोच्छेदे विमतविषयाकारोपप्लवविशुद्धज्ञानोत्पादो मोक्षः ।

—Untraced.

यस्मिन्नेव हि संताने आहिता कर्मवासना ।

फलं तत्रैव संघसे कर्पासि रक्ता यथा ॥—Untraced. Quoted in

नीलनिर्मासं हि विज्ञानं यतस्तस्माद् नीलस्य प्रतीतिरवसीयते ।

वेभ्यो हि चक्षुरादिभ्यो ज्ञानमुत्पद्यते न तद्वशात् तज्ज्ञानं नीलस्य संवेदनं शक्यतेऽवस्थापयितुम् । नीलसदृशं त्वनुभूयमानं नीलस्य संवेदनमवस्थाप्यते । न चात्र जन्यजनकभावानिवन्धनः साध्यसाधनभावः । येनैकस्मिन् वस्तुनि विरोधः स्यात् । अपि तु व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकभावेन, तत् एकस्य वस्तुनः किञ्चिद्रूपं प्रमाणं किञ्चित् प्रमाणकञ्च न विरुध्यते । व्यवस्थापनहेतुर्हि सारूप्यं तस्य ज्ञानस्य व्यवस्थाप्यं च नीलसंवेदनरूपम् । —Nyāyabinduṭṭkā.

नाऽकारणं विषयः

—Untraced.

न पिष्टाणयया भग्ना पुञ्जो गतिर्य अणायाम् ।

पिष्टव्या णेव चिह्नंति आरग्यो सरिसधोवमा ।

— "

न विधानयतां भग्नाः पुञ्जो नास्त्यनागते ।

निर्वृता नैव सिद्ध्यन्ति आराग्ये सधोपमाः ।

अर्थेन सदयरेणां न हि युक्तवार्थरूपताम् ।

तस्माद् प्रमेयाधिगतेः प्रमाणं मेयरूपता ॥

— "

भूतिर्येषां क्रिया सैव कारणं सैव बोध्यते ।

— "

प्रत्येकं हि भवेदोषो द्वयोर्भावे कथं न सः । ॥

— "

स्वाकारद्विजनका दृश्या नेन्द्रियगोचराः ।

— "

यदि संवेद्यते नीलं कथं बाह्यं तदुच्यते ? ।

न चेत्संवेद्यते नीलं कथं बाह्यं तदुच्यते ? ॥

—Pramāṇa Vārtikāśāmkāra of Prajñākaragupta.

नान्योऽनुभावो बुद्ध्याऽस्ति तस्या नानुभवोऽपरः ।

ग्राह्यग्राहकवैभुत्यास्त्वं स्वयं सैव प्रकाशते ॥

बाह्यो न विद्यते ह्यर्थो यथा बाह्यैर्विकल्प्यते ।

वासनालुठितं चित्तमयोभासे प्रवर्तते ॥

—Untraced.

अणुहृयदिद्विधितियसुयपयद्विचारदेवयाणूवा ।

सुमिणस्स निमिच्छाई पुण्णं पावं च णामावो ॥

(=अनुभूतदृष्टचिन्तितश्रुतप्रकृतिविकारदैविकानूपाः ।

स्वप्नस्य निमिच्चानि पुण्यं पापं च नाभावः.)

—Jinabhadragaṇi Kṣamāśramana's Mahābhāṣya on Viśeṣāśākyaka 1703.

Stanza XXIII.

भागा एव हि भासन्ते संनिविष्टस्तथा ।

तद्वान् नैव पुनः कश्चिन्निर्माणः संग्रहीयते ॥

—Untraced.

अर्पितानर्पितसिद्धेः ।

—Tattvārtha V. 31.

सदसद्विसेसणात् भवहेतु जदिच्छि ओवलंमात् ।

पाणकलाभावात्तमिच्छादिद्विस्स अण्णाण ॥

(=सदसद्विसेसणोन्नवहेतुयदृच्छोपलभमात् ।

ज्ञानफलाभावात्तमिच्छादृष्टेज्ञानम् ॥) —Viśeṣāśāyaka 115.

अत्रैर्यद्व्यम् ।

विज्ञानवत्त एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाप तान्येवानुविनश्यति, न प्रेत्य-
संज्ञावदिति । —Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad II. iv. 12.

न मांसमक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने ।

प्रवृत्तिरेषा भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला ॥ —Manusmṛti V. 86.

आमासु य पक्कासु य विपक्वमाणासु मांसपेसीसु ।

आयंति असुववाजो भणियो दुग्गिगोमजीवार्ण ॥

मज्जे महुम्मि मंससि णवणीयसि चवत्थप् ।

उत्पज्जन्ति अणता तव्वण्णा तत्थ जंतूणो ॥

मेहुण सण्णारूढो णवलक्ख हणेइ सुहुम जीवाणं

केवल्लिणा पणत्ता सद्विहियन्वा सयाकाळं ॥

इत्थीजोणीप् संभवन्ति वेइद्विया उ जे जीवा ।

इक्को व दो व तिणिण व सक्खपुहुत्तं उ उक्कस्सं ॥

पुरिसेण सह गयाप् तेसिं जीवाण होइ उइवणं ।

वेणुगदिइत्तेणं तत्तायासिल्लागणाएणं ॥

पंचिदियामणुस्सा एराणरमुत्तणारिक्कभासि ।

उक्कस्सं णवलक्खत्ता जायंति एगवेलाप् ॥

णवलक्खत्ताणं मज्जे जायइ इक्कस्स दुण्हे व समत्ती ।

सेसा पुण एमेव व विलयं वचंति तत्थेव ॥

—Sambodhasaptatikā of Ratnaśekhara 66, 65, 63.

आमासु य पक्कासु य विपक्वमाणासु मांसपेसीसु ।

आत्यन्तिकसु पपादो भणितस्तु निगोदजीवानाम् ॥

इत् एकनवते कल्पे शक्या मे पुरुषो ह्यः ।
तेन कर्मविपाकेन पादे विन्दोऽस्मि निश्चयः ।

—Untraced.

Stanza XIX.

प्रत्येकं यो भवेद् द्वयो द्वयोर्भावे कर्म न सः । —Untraced.

Stanza XX.

वास्तिकास्तिकदैष्टिकम् ॥ —Hema S'abdānu. VI. iv. 66.

वयः वाकिवाळे ॥ —Hema S'abdānu. V. ii. 24.

न चायं भूतचर्मः सत्वकठिनत्वादिवत् । मयाज्ञेपु अग्याविमदशाकिमद् वा
प्रत्येकमनुपलम्भात् ।

जनैः फलं च मृतानामनुपयोगो भवेद्यदि ।

प्रत्येकमनुपलम्भाः स्वाद्युत्पादो वा विकल्पात् ॥

—Dravyālamkāra (?)

Stanza XXI.

वातालीसारपिशाचात्मन्तः ॥ —Hema S'abdā. VII. ii. 61.

सर्वेभ्यस्मिन् नियतं क्षणे क्षणेऽभ्यस्वमय च न विशेषः ।

सत्त्वोभित्तपचित्पोराकृतिजातिव्यवस्थानात् ॥ —Untraced.

यद्युत्पादादयो मित्राः कथमेकं त्रयात्मकम् ।

अथोत्पादादयोऽभिन्नाः कथमेकं त्रयात्मकम् ॥

वद-मौलि-सुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम् ।

शोक-प्रमोद-माध्यस्थ्यं जनो याति सहेतुकम् ।

पयोव्रतो न वृथ्यसि न पयोऽसि दधिमतः ।

अगोरसव्रतो गोमे तस्माद् वस्तु त्रयात्मकम् ॥

—Āptamīmāṃsā 59, 60.

Quoted in P. N. T. Ratn.

Stanza XXII.

अथाद्वयवर्गौभ्ययुक्तं सत् ।

—Tattvārtha V. 29.

वर्षाऽऽतपाभ्यां किं ग्लोहभ्रमण्यस्ति तयोः कलम् ।

चर्मोपमश्लोऽनित्यः ससुखश्लोदसत्प्रकः ॥ —Untraced.

Quoted in P. N. T. Ratnākaraśāstrīka.

यस्मिन्नेव हि संताने आहिता कर्मवासना ।

कलं तत्रैव संचते कर्पासे रक्ता यया ॥

परिणामोऽवस्थान्तरगमनं न च सर्वथा ह्यवस्थानम् ।

न च सर्वथा विनाशः परिणामस्तद्विदामिदृः ॥

अपस्थितस्य द्रव्यस्य पूर्वधर्मनिवृत्तौ धर्मान्तरोत्पत्तिः परिणामः ।

—Vyāsa on Patañjali's Yogasūtra III. 13.

प्रमाणनयैरभिगमः ।

—Tattvārtha sūtra I. 6.

Stanza XXVIII.

शास्त्रसूचकित्यातेरह ।

—Hema III. iv. 60.

अपन्यसूचकपतः शास्त्रबोधपसम् ।

—Hema IV. iii. 103.

स्वरादेस्तासु ।

—Hema IV. iv. 31.

जाग्रद्भ्या व्ययपहा तावद्गहा चेव हुंति नयवावा ।

—Untraced.

लौकिकसम उपचारप्रायो विस्तृतार्थो व्यवहारः ।

—Tattvārtha Bhāṣya I. 35.

यदेवाऽर्थक्रियाकारि तदेव परमार्थसम् ।

—Untraced.

अन्यदेव हि सामान्यमभिज्ञज्ञानकारणम् ।

क्रियाभिदेव भिन्नत्वादेवंसूतोभिमन्यते

—Untraced.

नीयते येन श्रुताव्यप्रमाणविषयीकृतस्य अर्थस्य अंशस्तदितरांशौदासी-
न्यतः स प्रतिष्णुरभिप्रायविशेषो नयः ॥ —Taken from P. N. T. of
Devasūtri.

नयवाक्यमपि स्वविषये प्रवर्तमानं विधिप्रतिषेधार्थं सप्तममनुव्रजति ॥

—Pramāṇanaya VII.

नयास्तव शास्त्रदलच्छना इमे रसोपविद्धा इव लोहपातवः ।

मब्रन्त्यभिप्रेतफला यतस्ततो भवन्तमार्थाः प्रणता हितैषिणः ॥

—Vimalanāthastava of Samantabhadra,

मद्ये मधुमि मांसे नवनीते चतुर्थके ।
 उत्पद्यन्तेऽनन्तास्तद्वर्णास्तत्र जन्तवः ॥
 मैथुनसंज्ञारूढो नवलक्षं हन्ति सूक्ष्मजीवानाम् ।
 केवलिना प्रक्षपिता श्रद्धातज्याः सदाकालम् ॥
 स्त्रीयोनौ संभवन्ति द्वीन्द्रियादिस्तु ये जीवाः ।
 एको वा द्वौ वा त्रयो वा लक्षपृथुत्वं चोत्कृष्टम् ॥
 पुरुषेण सह गतायां तेषां जीवानां भवति तद्वृणम् ।
 वेशुकदृष्टान्तेन तस्यायसमलकाज्ञातेन ॥
 पक्षेन्द्रिया मनुष्या एक नरमुक्तनारीगर्भे ।
 उत्कृष्टं नवलक्षा जायन्ते एकवेलायाम् ॥
 नवलक्षाणां मध्ये जायते एकस्य द्वयोर्वा समासिः ।
 शोषाः पुनरेवमेव विलय प्रजन्ति तत्रैव—

विद्युत्तिस्तु महाफला ।

—Manu. V. 56.

तु स्याद् भेदेऽवधारणे

—Amarakośa III. 238.

वर्षे वर्षेऽवधेन यो यजेत शतं समा ।
 मांसानि च न खादेद्यस्तयोस्तुल्यं भवेत् फलम् ॥—Manu. V. 53.

एकरात्रोपितस्याऽपि या गतिर्ब्रह्मचारिणः ।
 न सा क्रतुसहस्रेण प्राप्तुं शक्या युधिष्ठिर ॥
 वाक्येऽवधारणं तावद्विष्टाऽर्थेनिवृत्तये ।
 कर्तव्यमन्यथाऽनुक्तसमत्वाद् तस्य कुत्रचित् ॥

—Tattvārtha Śl. Vārtika I. vi. 53.

सोऽप्रयुक्तोपि वा तज्ज्ञैः सर्वत्राऽर्थात्प्रतीयते ।
 यथैवकारोऽयोगादिन्यवच्छेदप्रयोजनः ॥

Tattvārtha Śl. Vārtika I. vi. 56.

वर्षिताऽनर्पितसिद्धे ।

—Tattvārtha Sūtra V. 81.

Stanza XXVI.

शकार्हे कृत्याम् ।

—Homa Ś'abdānu. V. iv. 35.

Stanza XXVII.

अप्रसादां मांसिः

—Prasastapāda.

उदधाविव सर्वसिन्धवः समुदीर्णास्त्वधि नाथ दृश्यः ।

न च तासु भवान् प्रदश्यते प्रविभक्तासु सरित्स्विवोदधिः ॥

—Dvātrīṃśāddvātrīṃśikā No. IV. 15.

का कण नमुकारं सिद्धाणम भिगहं तु सो गिण्हे ।

अरहन्नुवप्सेण सिद्धा भज्जन्ति तेण अरिहाई ।

(=कृत्वा नमस्कारं सिद्धेभ्योऽभिग्रहं तु सोऽग्रहीत् ।)

अहंरुपदेशेन सिद्धा ज्ञायन्ते तेनार्हनादि

—Viśeṣāyaśyaka on 3213.

Stanza XXXII.

समवान्धात् तमसः ।

—Hema VII. iii. 80

अदेवे देवबुद्धियां गुरुवीरगुरी च वा ।

अधर्मे धर्मबुद्धिश्च मिथ्यात्वं तद्विपर्ययात् ॥

—Hemacandra's Yoga-S'āstra II. 3.

पाणवहाईआणं पावहाणाण जो उ पडिसेहो ।

आणउज्झयणाईणं जो य विही एस धम्मकसो ॥ १ ॥

बज्झाणुहाणेणं जेण ण बाहिज्जए तयं गियसा ।

संभवइ य परिसुध्व सो पुण धम्मग्धि छेउ ति ॥ २ ॥

जीवाइ भावबाओ बंधाइ पसागहो ईह तावो ।

एएहिं परिसुध्वो धम्मो धम्मत्तणमुवेइ ॥ ३ ॥

(=प्राणवधादीनां पापस्थानानां वस्तुप्रतिषेधः ।

ध्यानाध्ययनादीनां यत्र विधिरेश धर्मकच ।

बाह्यानुष्ठानेन येन न बाध्यते तन्नियमात् ।

संभवति च परिशुद्धः स पुनर्धर्मे छेद इति ॥

जीवादिभाववादो बन्धादिप्रसाधक इह ताप ।

एतैः परिशुद्धो धर्मो धर्मत्वमुपैति ॥)

—Haribhadra's Pañcavastukacaturthadvāra.

Note.—Most of these quotations I have traced to their sources with the help of the Ārṇata-Mata-Prabhākara edition of the Syādvādamāñjarī published at Poona by Sheth Motilal

तत्र द्विविधं—प्रत्यक्षं परोक्षं च.... —Pr. N. T. II. 5, 6.
 पारमार्थिकं पुनरुपपत्तौ आत्ममात्रापेक्षम् —Pr. N. T. II. 18.
 परोक्षं च स्मृति...आप्तवचनं च—Pr. N. T. II.1,2,3,4,10,23.

Stanza XXIX.

दग्धे बीजे यथात्मन्तं प्रादुर्भवति नाङ्कुरः ।
 कर्मबीजे तथा दग्धे न रोहति भवाङ्कुरः ॥ —Untraced.
 सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः ।—Pat. Yoga Sūtra II. 13.
 स मुक्तेष्वपि...भोगः ॥ —Vyāsa Bhāṣya on the same.
 न प्रवृत्तिः प्रतिसंधानाय हीनकेशस्य
 —Akṣapāda (Gaṇīśa) IV. i. 64.

गोला य असंखिन्ना असंखणिगोभगोलभो भणिभो ।
 इकिङ्कस्मि भिगोप् अणन्तजीवामुणे अम्ब ॥
 सिङ्गति जत्तिया खलु इह संववहार जीवरासीभो ।
 एत्ति अणा इवणस्स इरासिभो तत्तिजा तम्मि ॥
 (= गोलाश्च असंख्येयाः असंख्यनिगोदो गोलको भणितः ।
 एकैकस्मिन् निगोदे अणन्तजीवा ज्ञातव्याः ॥
 सिध्यन्ति यावन्तः खलु इह संव्यवहारजीवराशेः ।
 आयान्ति अनादिवनस्पतिराशेस्तावन्तस्त्वस्मिन् ॥)
 अत एव च विह्वस्तु मुच्यमानेषु संततम् ।
 ब्रह्माण्डलोकजीवानामनन्तत्वादशून्यता ॥
 अन्त्यन्यूनतिरिक्तत्वेयुज्यते परिमाणवत् ।
 वस्तुन्यपरिमेये तु मूलं तेषामसम्भवः ॥
 —Attributed to 'कार्तिककारभित्र' in Ś'ridhara's Nyāya-Kaṇḍali.

Stanza XXX.

पुत्राग्नि धः । —Hema V. ii. 130.
 मयं भासह अरहा सुचं गयंति गणहरा गिरणं ।
 —Viśeṣāśvākyaka 1119.
 उपपदेह वा विगमेह वा इवेह वा । —Untraced.

Ladhaji. Even when many of them I could have traced easily, I have unhesitatingly utilized the work done by my predecessor as I found it both handy and on the whole reliable. I have corrected, however, a few mistakes, and have traced certain passages which had been declared untraceable. The sources of a few of these quotations as given in the A.M.P. edition, have appeared to me doubtful, but I regret that I have not been able to verify them, being often far away, while doing this work, from my private, public and University libraries.

प्रेमस्तंकर (पाद)—Earlier than Diñnāga who lived in the 4th century A. D. Latest date assigned 450 A. D. See Intro. pp. liv-lv, and my Intro. to the Nyāyapraveśa Part I (Gaekwad Oriental Series).

श्रीधर—author of the न्यायकन्दली, a commentary on Praśastapāda-Bhāṣya—A. D. 991. See Intr. p. lvii.

(4) न्यायः—

अक्षपाद—or गौतम, author of the Nyāyasūtra. I refer the nucleus of the work to second century B. C. See Intr. pp. xlvii-lv. For a fuller discussion, see my paper on “विचित्रमनुमानं पूर्ववत् शेषवत् सामान्यतोऽहं च”, read at the First Oriental Conference.

वात्स्यायनभाष्य—1st century A. D. but generally referred to the 3rd or 4th century. See Intr. pp. xlviii-lv.

उद्योतकर—author of न्यायवार्तिक 1st half of the 7th century A. D. See Intr. p. lv.

भासवैश्व—न्यायसूत्रजट्टन(न्यायसार)कर—Beginning of the 10th century A. D. See Intr. p. lvi.

उदयन—author of a Vaiśeṣika work called किरणवलि and also of न्यायतात्पर्यपरिच्छिद्धि which is a commentary on Vācaspati's न्यायतात्पर्यटीका which is a commentary on Uddyotakara's न्यायवार्तिक first half of the written in defence of the न्यायसूत्रस of Akṣapāda against the attacks of Buddhists such as Diñnāga etc. Latter half of the 10th century A. D. See Intr. pp. lv-lvii.

जयन्त and his न्यायमञ्जरी—880 A. D., a little later than Vācaspatimīśra.

(5) पूर्वमीमांसाः—

A system earlier than न्याय and as old as the oldest Śrauta sūtras.

शबरभाष्य—400 A. D. See Introduction pp. lviii-lix.

कुमारिलभट्ट—the author of the Ślokaṭīkā—first part of the 8th A. D. See Intr. lix.

Appendix C : Authors and Works quoted, referred to or borrowed from.

A. *Brāhmana authors and works quoted, referred to or borrowed from.*

(1) साङ्ख्य.—

आसुरि—a direct pupil of कपिल, a prehistoric figure. See Intr. p. xxxvi.

पञ्चविल—Referred to in the M. Bhārata. See Intr. p. xxxvii.

ईश्वरकृष्ण and his साङ्ख्यकारिका 1st cent. B. C. See Intr. p. xlix.

मातर—1st Century A. D See Intr. pp. xlix to li.

विन्ध्यवासिन्—Contemporary of बहुवन्धु, 3rd or 4th century A. D. See Intr. pp. xli, li.

गौडपाद भाष्य—G. grand-preceptor of Saṃkarācārya; consequently he belongs to early 8th century A. D.

वाचस्पति and his साङ्ख्यतत्त्वकौमुदी—About 850 A. D. See Intr. p. lvi.

वादमहार्णव—?

(2) योगः—

पतञ्जलि—150 B. C. See Wood's Introduction to the "Yoga-Sūtras" and Das-Gupta's "Yoga and Patañjali" in the "History of Indian Philosophy" Vol. I.

व्यास (पतञ्जल टीकाकार)—1st century B. C. Earlier than Vātsyāyana, the author of the Nyāya-Bhāṣya, for whose date see Introduction pp. xlix and li.

(3) वैशेषिकः—

वैशेषिकसूत्र of कणाद—Their nucleus, some centuries B. C. the lower limit of their date 1st century A. D. See Intr. pp. xli-xlii.

가장 먼저 생각나는 것은 이 시대의 가장 큰 특징은 바로 '자유'와 '진리'의 추구이다. 이 시대의 사람들은 기존의 권위와 전통을 의심하고, 새로운 가치를 찾아 나섰다.

이 시대의 사람들은 '자유'와 '진리'를 추구하는 과정에서 많은 어려움을 겪었다. 그러나 그들은 결코 굴복하지 않았고, 오히려 더 단단해졌다.

이 시대의 사람들은 '자유'와 '진리'를 추구하는 과정에서 많은 어려움을 겪었다. 그러나 그들은 결코 굴복하지 않았고, 오히려 더 단단해졌다.

이 시대의 사람들은 '자유'와 '진리'를 추구하는 과정에서 많은 어려움을 겪었다. 그러나 그들은 결코 굴복하지 않았고, 오히려 더 단단해졌다.

이 시대의 사람들은 '자유'와 '진리'를 추구하는 과정에서 많은 어려움을 겪었다.

이 시대의 사람들은 '자유'와 '진리'를 추구하는 과정에서 많은 어려움을 겪었다. 그러나 그들은 결코 굴복하지 않았고, 오히려 더 단단해졌다.

(6) वेदान्त—

उपनिषद्—छान्दोग्य and इहदारण्यक. Some centuries before
Gautama Buddha.

(7) ब्राह्मण-स्मृति-तन्त्र.

मनु and his मनुस्मृति.

याज्ञवल्क्यस्मृति.

व्यास—the author of the Mahābhārata.

ऐतरेयब्राह्मण.

तैत्तिरीयारण्यक.

विश्वरूपव.

B. *Buddhist authors and works:—*

न्यायविन्दु of धर्मकीर्ति—first part of the 7th century A. D.
(635 A. D.)

न्यायविन्दुटीका of धर्मोत्तर—middle of the 9th century A. D.
(847 A. D.)

श्रीधरकरपुर—about 1100 A. D. See Dr. S. O. Vidyā-
bhāṣana's "History of Indian Logic".

सुगेन्द्र—?

तत्त्वोपप्लवसिंह ?

C. *Jaina authors and works:—*

आचाराङ्क—

ठाणाङ्क—

आवदयकगाथा

तत्त्वार्थभाष्य

गन्धर्वस्तिटीका

धर्मसंग्रहणी

निर्णीयचूर्णी

न्यायकुसुमचन्द्र

न्यायावतार

जीतकल्प

G		K	
Gandhabasti Tīkā ...	167	Kovalin ...	4
Gaudapāda (Bhāṣya)	101	Kriyāvādin ...	130
Govinda ...	179	Kṣaṇabhaṅga ...	122
Guṇasthāna ...	5	Kṣaṇikavādin ...	122-126
		Kumārāpāla ...	2
H		L	
Haribhadrasūtri ...	26, 55	Laukāyatika ...	130-133
Hemacandra=Hemācārya=		M	
Hemasūtri ...	1, 179, 180	Melliṣenasūtri ...	179
Himsā ...	61-72	Māyā (satī or asatī?)	77
I		Mīmāṃsaka ...	61-75
Īśvara ...	21-31	Mrgendra ...	67
Eternal ...	22, 29-30	Mukti (Samvid ānand-	
Independent ...	22, 29	mayī) ...	45-48
Maker ...	21, 24	Mūlātīśaya ...	3
Omnipresent ...	22, 27	Mundakevalin ...	4
Omniscient ...	2, 25, 27-28	N	
One ...	22, 25	Nāgendragaocha ...	179
J		Naigamanaya ...	85, 161, 165
Jina ...	5, 6	Naya ...	159-168
Jinaprabhasūtri ...	180	Niṣṭhaśūtri ...	5
Jītakalpa ...	98	Nitya ...	16-18
Jivānantya ...	171	Nityānitya ...	13-17, 153-155
Jñānādvaita ...	101-115	Nyāyakandali ...	
Jñāna (caitanya) ...	43-43	Nyāyakumudacandra ...	94
Jñāna (kevala) ...	2	Nyāyatātparyapariśuddhi ...	116
Jñāna (svaprakāśya or		Nyāyabhūṣanasūtrakāra=	
paraprakāśya).	73-77	(Bhāsarvajña)	57
Jñānātīśaya ...	3	Nyāyāvatāra ...	167
		Nyāyavārtika ...	56
K		P	
Kāśida ...	85	Pañcaliṅgikāra ...	64
Kāpilāh ...	95	Prāśastakāra(-pāda)	17
Kevala (Jñāna) ...	2		

English Index.

A	B
Advaitavādin ... 77-83, 85	Bandha (Sāṃkhya) 99
Āgama ... 120-121	Prākritika
Ācāraṅga ... 120	Vaikārika
Ahankāra ... 99	Dākṣiṇa
Ahimsā ... 61-72	Bauddha ... 101-130
Ājīvika ... 3	Bhadrabāhusvāmin 90
Akriyāvādin ... 130	Bhāṣyamahodadhi 167
Akṣapāda ... 56	Bhaṭṭa (Kumārila) 73-74
Āksapāda ... 85	Brahmādvitavādin 77-83
Ālankārakāra ... 110	Buddhi ... 96-98
Ānandamaya samvid 45-48	C
Ananta catuṣka 6	Caitanya=Jñāna ... 42-43
Anekāntavāda 132-136, 148-154	Oārvāka ... 130-138
Anitya ... 19-20	Ontustrimśadatiśaya 5
Antaravyāpti ... 187	D
Anyayogavyavaccheda 2	Devastūri ... 98, 165
Apāyāpagama atiśaya 3	Dharmadharṃi-saṃbandha 31-34
Apoha ... 94	Dharmasamgrahinī 26
Ara ... 2	Dharmottara ... 102
Arçir mārga ... 66	Doṣa ... 3
Ārhanṭya ... 5	Dravya-kṣetra-kāla bhāva 11
Ārhata ... 2	Dravyāstika-naya ... 85
Asīdaśādoṣa ... 3	Duhkhatraya (Sāṃkhya). 95
Āsuri ... 97	Duḥsama ... 2
Atiśaya ... 5	Dvātrīṃśikā ... 2
Ātman 38, 42-43, 119-120, 168-172	E
Aulūkyā ... 10	Evambhūta ... 164
Avidyā ... 77	
Ayogavyavaccheda 2	

Sanskrit Index.

अ		आह्निक्य	...	5
अक्रियावादिन्	... 130	आसुरि (साह्य)	...	97
अक्षपाद	... 56	ई		
अतिशय	... 2, 5	ईश्वर	...	21-31
अद्वैतवादिन् (ब्रह्म)	... 77-83, 85	—कर्ता	...	21-24
अनन्तचतुष्क	... 6	—एक	...	22-25
अनित्य	... 19, 20	—सर्वव्यापक	...	22-27
अनेकान्तवाद	132-136, 145-154	—सर्वज्ञ	22, 25, 27-28	
अन्तरव्याप्ति	... 137	—स्वतन्त्र	... 22, 29	
अन्ययोगव्यवच्छेद	... 2	—नित्य	... 22, 29-30	
अपायापगम अतिशय	... 3	उ		
अपेक्ष	... 84	उदयन	...	37
अयोग व्यवच्छेद	... 2	उदयप्रभ	...	1, 179
अधिर्मात्रं	... 66	ऊ		
अलङ्कारकार	... 110	ऊर्ध्वसूत्र	..	162-163
अविद्या	... 77	ए		
अष्टादशदोष	... 3	एवम्भूत	...	104
अहङ्कार	... 99	औ		
अहिंसा	... 61-72	औदक्य	...	10
आ		क		
आक्षपाद	... 85	काणाद	...	85
आगम	... 120-131	कुमारपाल	...	2
आजीविक	... 3	केवलम् (ज्ञान)	...	2
आत्मन् 38, 42-43, 119-		केवलिन्	...	4
120, 168-172		क्रियावादिन्	...	130
—चैतन्य (ज्ञान)	... 38, 42-43	क्षणमज्ञ	...	122
—परिमाण	... 49-54	अणिकवादिन्	...	130
आनन्दमयी संबिद्	... 45-48	ग		
आर	... 2	गन्धहस्तिटीका	...	167
आहृत	... 2	गुणस्थान	...	

R	T
Ājūsūtra ... 162-163	Tattvakaumudī ... 101
S	Tattvopaplavasīṃha ... 118
S'abda ... 163	Tuṣṭi (Sāṃkhyā)... 101
S'akti (Sāṃkhyā) ... 101	U
Samabhirūḍha ... 163-164	Udayaprabha ... 1, 179
Samantabhadra ... 167	Udayana ... 37
Samayasāgara ... 171	V
Sāmānya 10-11, 34-36, 168	Vācakaśukhya ... 10
Samsvāya (Vṛtti) 31-34	Vacanātīśaya ... 3
Samcara (Sāṃkhyā) 101	Vācaspati ... 97
Sāṃkhyā 85, 94-101	Vādamahārṇava ... 97
Samvid-advaita ... 101-115	Vāgyavācakaśukhya ... 84-94
Samvid-ānandamayī (mukti) ... 45-48	Vardhamāna ... 2
Samgrahanaya ... 85, 162	Vārtikakāra ... 172
Saptabhaṅgi ... 142-143	Vāsana 125, 127-129
Sārasvatīḥ mantrah 1	Vedāntavādin ... 66
Sarga (Sāṃkhyā) 101	Vibhaṅgaśāstrin ... 170
Sattā 34-36, 41-42	Vibhūti (of ātman) 48-54
Sandharma ... 7	Vimalanāthastava ... 167
Sāngata 85, 101-130	Vindhyāśāstrin ... 97
Siddhasenadīśakara 2, 174	Vira ... 1
Siddhi (Sāṃkhyā) ... 101	Viśva ... 10-11, 36
S'ivarājarṣi ... 171	Viveka (Sāṃkhyā) 100
Śoḍaśapadārthah ... 56-61	Vṛtti (Samsvāya) ... 32
Śrīdhara (Bhaṭṭa) ... 50	Madhyama (Parimāṇa
Śrutakevalin ... 5	of ātman) ... 31-34
Śūnya (Śūnyavādin) 115-118	Vyāsa ... 66, 72
Svabhāva-hetu ... 123	Vyavahāra ... 162
Svayambhū ... 5	Y
Syādvāda ... 136-157	Yāgya ... 54, 116
Svāyambhavaḥ ... 16	

म		शिवराजर्षि	... 171
महिषेणसूरि	... 179	ग्रन्थ (ग्रन्थवादिन्)	... 101-115
माया (सती वा असती ?)	77	श्रुतकेवलिन्	... 5
मीमांसक	...	ष	
मुक्ति (संविद् आनन्दमयी)	45-48	पोद्गोपदार्थ	... 56-61
मुराह केवलिन्	... 4	स	
मृत्पातिस्रय	... 3	सत्ता	34-37, 39-42
य		सत्तभङ्गी	... 142-143
योग	78, 75, 104	सममिरुद	... 163-164
ल		सर्ग (सांख्य)	... 101
लौकायतिक	... 120-123	संग्रहणय	... 85, 162
व		संचर (सांख्य)	... 101
वचनातिशय	... 3	संविद् अद्वैत	... 101-115
वर्धमान	... 2	संविद् आनन्दमयी मुक्ति	... 45-48
वाचन.सुख्य	... 10	सामान्तमह	... 167
वाच्यवाचकभाव	... 84-94	सामान्य	10-11, 34-36
वादमहार्णव	... 97	सामान्यविशेष	... 87
वासना	125, 127-129	सारस्वत मंत्र	... 1
विन्ध्यवासिन्	... 97	सांख्य	85-94, 101
विभङ्गज्ञानिन्	... 170	सिद्धि (सांख्य)	.. 101
विशुद्ध (मध्यम परिमाण)	48-54	सिद्धसेनदिवाकर	... 2, 174
विमलनाथस्तव	... 167	सौगत	... 85, 115
विवेक (सांख्य)	100	सौपर्य	... 7
विशेष	... 10-11, 36	स्थाद्वाद	... 136, 153
वीर	... 1	स्वभावहेतु	... 123
वृत्ति (समवाय)	... 31-34	स्वयम्भू	... 5
वेदान्तवादिन्	... 66	ह	
व्यवहार	... 162	हरिभद्रसूरि	... 55
व्यास	... 66, 72	हिंसा	... 61-72
श		हेमचन्द्र=हेमाचार्य=हेमसूरि	1, 179, 180
शक्ति (सांख्य)	.. 101		
शब्द	... 163		

गोविन्द	...	179	न		
गौडपाद (भाष्य)	...	101	नय	...	159-168
च			नागेन्द्रगच्छ	...	179
चतुर्विंशद् अतिशय	...	5	निष्प	...	16-18
चार्वाक	...	130-133	नित्यानित्य	13-16, 153-155	
चैतन्य (ज्ञान)	...	42-43	निशीथचूर्णि	...	5
ज			नैगमनय	85, 161, 165	
जिन	...	5, 6	न्यायावतार	...	167
जिनप्रसवुरि	...	180	न्यायभूषणसूत्रकार (भासवैद्य)	...	57
जीवानन्त्य	...	171	प		
ज्ञान (केवल)	...	2	पतञ्जलि	...	98, 170
ज्ञान (चैतन्य)	...	42-43	परिमाण (आत्मन-)	...	48-54
ज्ञान (स्वप्रकाश वा परप्रकाश)	73-77		परिमितात्मवादिन्	...	168-172
ज्ञानातिशय	...	3	पर्यायास्तिकनय	...	85
ज्ञानाद्वैत	...	101-115	पुरुष (सांख्य)	...	96, 98
त			पूजातिशय	...	3
तत्त्वकौमुदी	...	101	प्रकृति (सांख्य)	...	94-96
तीर्थान्तरीय	...		प्रतिसंचार (सांख्य)	...	101
तीर्थिक	...	3	प्रमाण	57, 167-168	
तीर्थ्य	...	8	प्रमिति	...	121
दृष्टि (सांख्य)	...	101	प्रमेय	...	57
द			प्रशस्तकर	...	36
दुस्त्रय (सांख्य)	...	95	ब		
दुःखमा	...	2	बन्ध (सांख्य)	...	99
देवसुरि	...	165	—प्राकृतिक		
दोष	...	3	—वैकृतिक		
द्रव्य-क्षेत्र-काल-मात्र	...	11	—शक्ति		
द्रव्यास्तिकनय	...	85	बुद्धि (सांख्य)	...	96, 98
द्वारिषिका	...	2	बौद्ध	...	101, 120
घ			ब्रह्माद्वैतवादिन्	...	77-83
घर्म-धर्म संबन्ध	...	31-34	म		
धर्मोत्तर	...	102	मह (कुमारिल)	...	73, 74
			महर्षाद्वैतवादिन्	...	90
			भाष्यमहोदधि	...	167

